मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)

सत्यमेव जयते

महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

स्वातंत्र्याचा अमृत महोत्सव

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ५४ । अंक ११ । ऑगस्ट २००१



अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५४ । अंक ११ । ऑगस्ट २००१
श्रावण-भाद्रपद, शके १९२३
किंमत रु. २०/-
वार्षिक वर्गणी रु. २००/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकतें, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतु नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका

नवभारत

अ नु क्र म

मुखपृष्ठ : सुजित पटवर्धन

मर्यादा आणि त्यांच्या अतीत

अम्लान दत्त

माणसाला शारीरदृष्ट्या अमरपट्टा मिळण्याच्या, तो मृत्युंजय होण्याच्या कल्पनेने मला धडकी भरते. हे माझे विधान वाचून काहींना आश्चर्याचा धक्काही बसेल. अधिक गुंतागुंतीच्या मुद्यांच्या ऊहापोहात शिरण्याआधी मला या माझ्या म्हणण्याचा सहजपणे समजेल अशा भाषेमध्ये खुलासा करावयास हवा.

अलीकडे विज्ञान-तंत्रविज्ञानाच्या क्षेत्रात जी अनेक अंगांनी लक्षणीय प्रगती झालेली आहे त्यांपैकी जैव-अभियांत्रिकी हे एक अत्यंत महत्त्वाचे अंग मानले गेले आहे. आश्चर्याने थक्क व्हावे अशा अनेक करामती या तंत्रविज्ञानशाखेने पार पाडल्या आहेत; त्याच वेळी, नैतिकदृष्ट्या मोठ्या पेचात टाकणारे अनेक परिणामही हाती आले आहेत, हे आपण सर्व जाणतो. नैतिकतेच्या अंगाने उपस्थित होणारे अधिक जटिल मुद्दे तूर्त मी बाजूला ठेवतो. जगभरच वेगवेगळ्या देशांमध्ये, कमीअधिक प्रमाणात व वेगाने असेल, पण (अपेक्षित) आयुर्मर्यादा सातत्याने वाढत आहे. ही सर्वस्वी स्वागतार्ह घडामोड आहे असे सर्वसामान्यपणे मानले जाते, आणि ही प्रतिक्रिया आपण समजू शकतो. अमेरिकेचे भूतपूर्व अध्यक्ष बिल क्लिंटन यांनी ब्रिटिश पंतप्रधान टोनी ब्लेअर यांना अलीकडे असे सांगितले म्हणे की, "ईश्वराने ज्या परिभाषेचा वापर करून जीवनाची (पृथ्वीवर) निर्मिती केली ती परिभाषा (शास्त्रज्ञ) आता आत्मसात करीत आहेत." एकदा ही परिभाषा, गुप्त सांकेतिक लिपी उलगडली, हाती आली की, म्हातारपण व मृत्यू अमर्याद काळपर्यंत पुढे ढकलणे शक्य होईल अशी यामागची कल्पना आहे. वैद्यकशास्त्राचे प्रवक्तेपण करणाऱ्या एका व्यक्तीचे पुढील मासलेवाईक उद्‌गार पहा : "कर्करोग व हृदयविकार यांची इतिश्री दृष्टिपथात आहे; तीच गोष्ट म्हातारपणाची." अमर्त्य बनण्याची शक्यता खुली करणाऱ्या या शुभवार्तेने आपण उल्हसित व्हावे, की उल्हसित होऊ नये? आपली कोणती प्रतिक्रिया होणे इष्ट व योग्य ठरेल?

अर्भकांच्या मृत्यूचे तसेच अकाली तरुण वयात घडून येणाऱ्या मृत्यूचे प्रमाण कमी होत जाणे आणि वय वाढत जाते, म्हातारपण येते तसे शरीराचे क्लेश व वेदना यांमध्ये जी गुणाकाराने वाढ होत जाते त्या दूर करणारी वा खूप सुसह्य करणारी औषधयोजना करता येणे या अतिशय वांछनीय गोष्टी आहेत. हे निःसंशय, सामाजिक कल्याणाचे ('सोशल वेल्फेअर') हे महत्त्वपूर्ण घटकभाग होत, या दृष्टिकोनामधून आपण यांच्याकडे बघणे योग्यच होईल. पण एका वयोमर्यादेनंतर केवढाही आटापिटा व खर्च करून पण आयुष्य आणखी वाढवीत राहण्याने कल्याणात भर पडते असे विधान निर्विवादपणे करता येते का? मुद्दा विवाद्य आहे. कोणतीही एक विशिष्ट व्यक्ती घेतली तर, तिची इष्ट व स्वागतार्ह अशी आयुर्मर्यादा किती म्हणावी, या प्रश्नाचे उत्तर अनेक घटकांवर अवलंबून राहील. त्याच्या ठायी असलेल्या सर्जक शक्तींची स्थिती काय आहे, हादेखील यांपैकी एक विचारात घेण्याचा घटक असेल. व्यक्तिगणिक अशी इष्ट कमाल आयुर्मर्यादा वेगवेगळी असेल, हे उघड आहे. प्रिय व्यक्तीच्या मृत्यूने ज्यांना ती प्रिय असते त्यांना शोक होतो, आणि त्यांच्या भावनांचा योग्य तो आदर राखलाच पाहिजे. कारण 'कल्याणा'मध्ये किती भर पडेल याचा हिशेब अशा ठिकाणी अप्रस्तुत असतो; त्या व्यक्तीविषयीच्या ज्या अमूल्य व हृदयस्पर्शी आठवणी त्यांना असतात त्यांचा आणि त्यांना होणाऱ्या शोकाचा संबंध असतो. मी जो मुद्दा मांडीत आहे त्यांना मुरड घालणाऱ्या या काही गोष्टी आहेत हे मला मान्य आहे. आणि तरीही, कोणीही व्यक्ती असो, तिची शारीर अवस्था कितीही दयनीय असली तरी तिचे मरण अमर्यादपणे पुढे पुढे ढकलीत राहावे या म्हणण्याचे नैतिक समर्थन करणे योग्य नाही, हे सहजपणे दाखवून देता येईल.

वर मी जी भूमिका मांडीत आहे तिची वैधता दाखवून देण्यासाठी एक टोकाचे प्रमेय मांडून त्याचा आधार घेता येईल. आवश्यकतेप्रमाणे या प्रमेयाची मांडणी सौम्य करता

अनुक्रमणिका

येईल. भारतातील लोकसंख्या आजच इतकी घनदाट आहे की, लोकसंख्येत आणखी भर पडण्याचे आपण कटाक्षाने टाळू शकलो तर ती गोष्ट फार इष्ट ठरेल. आहे त्या संख्येवर लोकसंख्या स्थिर ठेवावयाची असेल तर जेवढ्यांचा मृत्यू होतो तेवढ्यांचीच भर जन्माच्या मार्गाने पडेल ही शर्त आवश्यक म्हणून घालावी व पाळावी लागेल. कोणीच मृत्यू पावणार नाही अशी प्रगती आपण साधली, समजा, तर याचा अर्थही स्पष्ट आहे : एकाही मुलाचा नव्याने जन्म होणार नाही ही खबरदारी आपल्याला पाळावी लागेल. हीच गोष्ट वेगळ्या शब्दांमध्ये सांगावयाची तर, आपण म्हातारपणाचा टप्पा जितका लांबवू आणि मरण पुढे ढकलण्यात यशस्वी होऊ तितकी नव्या बालकांची भर आपल्या लोकसंख्येत घालावयास आपण स्वतःसाठी कमी कमी सवड मोकळी ठेवत जाऊ. जगण्यात काही नवे अनुभवणे उरलेले नाही, कालचेच आज व आजचेच उद्या जगत राहायचे असे ज्यांचे जीवन अति-परिचयाचे व तेच ते झालेले आहे अशांची संख्या लोकसंख्येमध्ये खूप मोठी, आणि सकाळच्या उन्हाची कोवळी किरणे उजळवून टाकणाऱ्या मनःचक्षूंनी जगातल्या सर्व गोष्टींकडे आश्चर्यमुग्ध कुतूहलाने पाहणाऱ्या मुलांचे प्रमाण खूप कमी, आणि तेही वाढत्या प्रमाणावर कमी होणारे, ही सारी परिस्थिती कल्पनेतदेखील मला भीषण वाटते. सामाजिक कल्याणाच्या निर्देशांकात वाढ करणारा एक घटक म्हणून अपेक्षित सरासरी आयुर्मर्यादेतील वाढ याचा समावेश अर्थपूर्ण करता येण्याचीही एक मर्यादा आहे. त्यापेक्षा सरासरी आयुर्मर्यादा वाढविणे हे सामाजिक कल्याणाची घट करणारे ठरेल. व्यक्तींच्या वैयक्तिक जीवन व मृत्यू यांनाही काहीएक महत्त्व जरूरच आहे. पण त्याहूनही अधिक महत्त्वाची अशी एक गोष्ट आहे याचा विसर पडू देता कामा नये. मानवजातीचे वंशसातत्य आणि तिचे पुनःपुन्हा 'नव्या पिढ्यां'च्या आगमनाने होत राहणारे संभरण ही अधिक महत्त्वाची गोष्ट आहे. तर्क पोचू शकत नाही अशा खोलवरून (irrational) आपणाला मृत्यूचे भय वाटते. या भयापासून सुटका करून घेण्याच्या इच्छेने आपण मृत्युंजय बनण्यासाठी नाना उपाय शोधीत राहतो व त्यांचे बुद्धीचा उपयोग करून समर्थन करीत राहतो. माणसाने आपली मर्यादा जाणणे व तिचा आदर करणे शिकावयास हवे.

मर्यादापालनाचे महत्त्व इतरही काही उदाहरणांच्या साहाय्याने विशद करून सांगता येईल. सुखसोयी आणि सुखोपभोग यांची उच्च व अधिक उच्चतर पातळी गाठण्याचा व ती टिकवून धरण्याचा यत्न आधुनिक संस्कृती करीत आहे. ती वांछनीय जीवनशैली म्हणून तिची शिफारस केली जाते. हे उदाहरण आपण घेऊ शकतो. उपासमार व कुपोषण यांच्यामुळे ज्यांना अकाली मृत्यू येतो अशांची सर्व जगभरच फार मोठी संख्या आहे. अतिखाण्यामुळे विकार-आजार बळावून मृत्यू ओढवणाऱ्यांची संख्याही बऱ्यापैकी आहे. साधी राहणी श्रेयस्कर का आहे यासाठी केल्या जाणाऱ्या युक्तिवादाने ज्यांच्यावर काडीचाही प्रभाव पडत नाही अशांनाही, अतिखाण्यापिण्यामधून ओढवणाऱ्या मृत्यूविषयीचे तथ्य मान्य आहे, आणि ते त्याचे महत्त्वही स्वीकारतात. पण साध्या राहणीची शिफारस करणारा युक्तिवाद अधिक खोलवर जाणारा आहे. तीन कारणांनी तो अधिक पायाभूत आहे. उच्च व उच्चतर जीवनमान गाठण्याच्या शर्यतीत श्रीमंत देश आणि तुलनेने गरीब असलेल्या देशांमधील सधन वर्ग भावी पिढ्यांचे सुखस्वास्थ्य व सुरक्षितता यांना धोक्यात आणण्या-इतपत वेगाने पृथ्वीवरील प्राणभूत महत्त्वाची काही संसाधने, प्रमाणाबाहेर संपवण्याची शक्यता पुष्कळ जास्त आहे. हा भौतिक पातळीवरील धोका तर आहेच, पण काही मानसिक घटकही आहेत ज्यांची दखल आपण घ्यायला हवी.

सामाजिक समता प्रस्थापित करण्याच्या उद्देशाशी साध्या राहणीचे परिणाम अधिक सुसंवादी आहेत हे कळायला कोणत्याही दिव्य दृष्टीची गरज नाही. मत्ता व सत्ता यांचा जास्तीत जास्त वाटा आपल्या पदरात पाडून घेण्याच्या स्पर्धेमध्ये पुष्कळ माणसे वंचित अवस्थेत मागेच पडतील ही अगदी सहज समजण्याजोगी गोष्ट आहे. या स्पर्धेच्या परिणामांचे 'सामाजिक पर्यावरणाचे मानसिक प्रदूषण' असे वर्णन करता येईल. अभागी लोकांच्या ठायी असंतोष खदखदत राहतो. आज बहुतेकवेळा अनैतिक साधने व मार्ग यांचा वापर करून सत्ता व मत्ता ही हस्तगत केली जातात हे जगजाहीर असल्यामुळे वंचित लोकांच्या असंतोषाला, स्वाभाविकपणेच, अधिक धार येते. पण फक्त 'नाहीरे' वर्गच असंतुष्ट राहतो असे नाही. उपरोधाची गोष्ट अशी की, 'आहेरे' वर्गांनाही मनःस्वास्थ्य लाभत नाही. आपले संचित धन (पैसा व सत्ता या रूपांमधील) कसे हाती राखावे याविषयीच्या चिंतेने ते ग्रस्त असतात. चैन व चंगळ यांची ज्यांना सवय होते त्यांच्यावर आणखी एका प्रकारचा खोलवर आघात पोचतो. जीवनातले जे साधे साधे

आनंद असतात त्यांचा आनंद घेण्याइतकी त्यांची मने संवेदनशील उरत नाहीत. लक्षात येण्याच्याही आधी त्यांच्या संवेदना बोथट होऊन गेलेल्या असतात. इतरांशी खरे आपुलकीचे, आत्मीयतेचे, बरोबरीचे संबंध प्रस्थापित करण्याच्या आड त्यांचे धन येते. सधन लोकांबद्दलचे येशू ख्रिस्ताचे वचन सुप्रसिद्ध आहे. ('सुईच्या नेढ्यामधून एखादे-वेळेला उंट (स्वर्गात) जाऊ शकेल पण श्रीमंत माणूस नक्कीच जाऊ शकणार नाही.' यात ख्रिस्ताची सूक्ष्म मर्मदृष्टी प्रत्ययास येते. धार्मिक भावुकपणा म्हणून त्या वचनाला निकालात काढणे योग्य होणार नाही; ती चूक ठरेल.

येथवर व्यक्तिगत मृत्यूविषयी बाळगावयाचा सम्यक् दृष्टिकोन कोणता आणि 'जगण्याची व खर्च करण्याची', म्हणजे जीवनमान व जीवनशैली यांच्या बाबतची 'सम्यक् निवड' कोणची या दोन पायाभूत प्रश्नांचाच आपण प्राधान्येकरून विचार केला आहे. अशा पायाभूत नैतिक प्रश्नांवर सर्वांचे एकमत होईल अशी अपेक्षा बाळगणे अवास्तव ठरेल. आता, नैतिक पेचाची जटिलता अधिक नीटपणे समजून घेण्याच्या उद्देशाने आपण आपल्या शोधाची कक्षा रुंदविण्याची वेळ आली आहे.

आपल्या ठायी निसर्गतःच अंगी असलेला सहानुभाव असतो, त्यामधून इतरांविषयी आपली काही जबाबदारी लागते ही भावना उत्पन्न होते. कुटुंबामध्ये नैतिकतेचे संस्कार आपल्यावर होतात, आणि नैतिक भावनांचा परिपोष होतो. शेजारीपाजारी तसेच आपल्याच संस्कृतीत सामायिक वाटेकरी असणारे इतरेजन यांचा आपल्या सहानुभावाच्या कक्षेत पुढे समावेश होतो. अशा रीतीने, उपजत प्रवृत्ती व गरज, या दोन्हींमधून लोकसमुदाय वा जनजाती (communities or tribes) नैतिक भावनांना, मूल्यांना जन्म देतात, आकार देतात. आपण परस्परांचे ऋण लागतो, परस्परांना आपल्या निष्ठा वाहिलेल्या आहेत हे भान, आणि ते भान पुष्ट करणाऱ्या चालीरीती यांनी समुदाय वा जनजाती यांचे संघटन टिकून राहते. पण या टप्प्यावर एक प्रश्नही उपस्थित होतो. समुदाय वा जनजाती यांच्या सीमांना भक्कम तटबंदीचे रूप प्राप्त होते. एकत्र येण्याची कृती म्हणून आरंभ झालेल्या प्रक्रियेचा शेवट विभाजन होण्यात होतो. टोळीवाद (tribalism) उत्कर्ष पावतो. जनजातींचे संघटन एका सीमेने बंदिस्त राहते; त्या सीमेच्या आत माणसे एकमेकांच्या विषयी निष्ठा बाळगतात, एकमेकांचा सांभाळ करतात. या सीमारेषांपलीकडे सहानुभाव, अगत्य, सांभाळ यांच्या कक्षा रुंदावत नेऊन सर्व मानवजातीला कवेत घेण्याइतका यांचा आवाका विशाल करणे हे खऱ्या नीतिविचाराचे कार्य होय.

मानवजातीच्या उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेत निर्माण होणारे जनजातीचे घट्ट संघटन अन्य जनजातींच्या विषयी 'ते आपले नव्हेत', 'ते शत्रू होत', 'त्यांच्यामुळेच आपले भले होत नाही' अशा खोलवर रुजणाऱ्या वृत्तींभोवतीच्या 'टोळीवादा'त परिणत होते. हा एक उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेतील अटळ व आवश्यक टप्पा होता, असे म्हणता येईल. पण त्याचे प्रयोजन व कार्य संपुष्टात आल्यानंतरही या टोळीवादाची पकड व बळ कमी झालेले नाही. अनेक अवतारांमध्ये टोळीवाद आज आपल्याला आढळतो. जगाच्या वेगवेगळ्या भागांमध्ये त्याची रूपेही वेगवेगळी आढळतात. टोळीवाद केवळ दोन विभिन्न समाजांमधील संबंधांमध्येच आढळतो असे मात्र नाही. एकाच समाजाच्या अंतर्गतही वेगवेगळ्या प्रकारे टोळीवाद उफाळून येतो असे अनुभवाला येते. हा एक अद्यापि न सुटलेला गुंता आहे.

आपण भारताचे उदाहरण घेऊ. सर्व थरांमध्ये आज भ्रष्टाचार बोकाळला आहे. उच्च व मध्यम थरांमध्ये तो एवढ्या सार्वत्रिक प्रमाणावर आढळावा ही अधिकच खेदकारक, निंद्य गोष्ट आहे. असे असूनही, विसाव्या शतकातील जगातल्या थोरांमधील थोर व्यक्तींपैकी काही व्यक्ती याच देशात निपजल्याचे दृश्य आपणांस आढळते. या विरोधाभासाचे स्पष्टीकरण आपण कसे करू शकू? बहुतेक सर्व राष्ट्रवादी – आणि 'डावे'ही – याचा (भ्रष्टाचार बोकाळण्याचा) दोष 'वासाहतिक वारशा'ला देऊन मोकळे होतात. अंतर्मुख होऊन आत्मपरीक्षण आपल्यापैकी क्वचितच कोणी करतो. आता ही गोष्ट तर खरीच राहते, की परकीयांवर दोषाचे ओझे टाकून आपण आपला रोग निर्मूल करू शकत नाही. आपली समाजव्यवस्था, संस्कृती आणि परंपरा यांच्यात कोणती न्यूने आहेत, कोठे असत्य दडलेले आहे त्याचा तटस्थ वस्तुनिष्ठपणे, धैर्याने आणि निश्चयाने शोध घेऊन, त्यांचा इलाज करण्याचीही कृती तेवढ्याच निश्चयाने, धैर्याने पार पाडली पाहिजे. याला अन्य पर्याय नाही. नागरिक स्वातंत्र्ये व हक्क, सार्वजनिक कार्याविषयीची जबाबदारी व कर्तव्ये, आणि व्यक्तिनिरपेक्ष सत्यनिष्ठ न्याय-निवाडा यांच्या, योग्य व सुदृढ समाजधारणेच्या

संदर्भात असलेल्या महत्त्वाकडे आज अनेक शतके भारतीय संस्कृतीने दुर्लक्ष केलेले आहे.

जातपातीच्या स्वरूपात आपल्याकडे टोळीवाद बोकाळलेला होता असे आपल्याला आढळते. ज्या जातीत आपण जन्मलो त्या जातीला आपली पूर्ण निष्ठा असली पाहिजे अशी अपेक्षा असे. तिच्या संदर्भातली आपली कर्तव्ये तपशीलवार सांगितलेली असत. ती पार पाडण्याबद्दल कटाक्ष असे. कौटुंबिक जिव्हाळा, आत्मीयता आणि कर्तव्ये यांचे मोल आपल्याकडे खोलवर ठसवले गेले. या कर्तव्यांमध्येच पाहुण्याचे आदरातिथ्य करण्याच्या कर्तव्याचाही समावेश होता. पण समानतेची व व्यक्तिनिरपेक्ष न्यायाची संकल्पना यांचा अभाव होता. धार्मिक विधींचे पालन काटेकोरपणे रीतींनुसार झाले पाहिजे याला विशेष महत्त्व दिले गेले होते. हिंदू देवस्थाने वा मठ यांसारख्या संस्था समाजाच्या सेवेची कार्ये करण्याची आपली जबाबदारी अंगाबाहेर टाकतात याबद्दल नाराजी व्यक्त करीत, राजा राममोहन रॉय यांनी त्यांच्या काळाइतक्या पूर्वीच मोठ्या मार्मिकतेने असे निरीक्षण नोंदवले की, हिंदू धर्मशास्त्रामध्ये "विधी व समारंभ" आणि "पुण्यकर्मे" या दोन समानार्थीच गोष्टी असल्याचे जवळपास मानण्यात आलेले आहे. आधुनिक समाजाचा व्यवहार नीतिमान व्हावयाचा असेल तर नीती, पुण्यकर्मे यांविषयीची आपली पारंपरिक धारणा व चालचलणूक ही कोठे पासंगालाही पुरी पडणार नाही.

नागरिक समाजाची ('सिव्हिल सोसायटी') सुयोग्य जडण-घडण झालेली असते तेथे सार्वजनिक जबाबदारीचा पदभार सांभाळणाऱ्या व्यक्तीने सार्वजनिक हितास प्राथमिकता द्यावी ही गोष्ट नैतिकदृष्ट्या बंधनकारक मानली जाते. भारतात काय स्थिती आढळते? स्वतःच्या कुटुंबाला आणि जातीला व्यक्ती एकनिष्ठ राहिली, म्हणजे यांचे हितसंबंध तिने जपले, साधले तर त्याची प्रतिमा उजळ ठरते, प्रशंसनीय ठरते. त्या व्यक्तीने त्याचवेळी, दुसरीकडे, आपल्या सार्वजनिक जबाबदाऱ्या पार पाडण्यात कुचराई केली, वा तिने सार्वजनिक पैशाचा अपहार केला तरी, तिची ही उज्ज्वल, प्रशंसनीय प्रतिमा डागाळली जात नाही. श्रीमती इंदिरा गांधी पंतप्रधान असताना संजय या त्यांच्या मुलाला राजकारणात मोठे अधिकाराचे स्थान प्राप्त करून देण्यासाठी आक्षेपार्ह साधन-मार्गांचा वापर त्या करीत होत्या. त्या काळात, 'आईने स्वतःच्या मुलाचे घोडे पुढे दामटायचे नाही तर मग कोणी?' असा युक्तिवाद केला गेल्याचे मी ऐकले आहे. राजकीय सत्ता हस्तगत करण्याच्या अटीतटीच्या स्पर्धेत उतरलेली मंडळी पक्षाची तिजोरी भरण्यासाठी सार्वजनिक पैसा गैरमार्गांनी आपल्या पक्षाकडे वळविणे ही आज प्रतिष्ठित रीत मानू लागले आहेत. हिंसाचार वाढतो आहे आणि बेलगाम पक्षपाती वर्तनही. यामुळे देश यादवीच्या कड्यापर्यंत येऊन पोचला आहे. देशात यादवी युद्ध पेटले आहे असे कोणी म्हणत नाही, आणि बाह्यतः अजूनही यादवीची ठळक लक्षणे प्रकट झालेली नाहीत. पण यादवी माजायला सुरुवात झालेली आपणांस पाहता येते.

प्राचीनकालीन लोकांच्या दृष्टीने राजकारण व नीती रक्ताच्या नात्यांनी जोडलेल्या गोष्टी होत्या. न्यायप्रस्थापनेसाठी तसेच भला समाज ('Good Society') निर्माण करण्यासाठी आवश्यक अशा कोणत्या पूर्वअटी आहेत, वा कोणत्या गोष्टी केल्याने या दोन उद्दिष्टांप्रत पोचता येते याचा शोध राजकारण व नीती या दोहोंद्वारा चालत असतो, चालवावयाचा असतो. आर्थिक व्यवहार हेदेखील नीतिव्यवहाराच्या पोटात सामावले जातात. आजच्या काळात राजकारण आणि अर्थकारण ही व्यवहाराची दोन क्षेत्रे नीतीपासून स्वतंत्र, नीतीशी अ-संबद्ध मानली गेली आहेत. या तिन्हींचा पुनरपि संयोग घडवून आणण्याचा काही मंडळी शर्थीने प्रयत्न करीत आहेत. राजकारणाच्या धुमश्चक्रीत नैतिक मुद्यांची खेदजनक वाट लागलेली आहे; काय वाट्टेल ते करून सत्ता संपादित करावयाची वा राखावयाची हा एकमात्र कार्यक्रम बनल्यामुळे नैतिकतेचे काय होते त्याची पर्वा कोणी करू इच्छित नाही. जीवनव्यवहारामध्ये पैशाचे आपले एक महत्त्व व स्थान जरूर आहे. पण आज धनसंचयाचे महत्त्व इतके काही वाढवून ठेवलेले आहे की, धनलोभापायी नीतीची कदर करण्याची पर्वा केली जात नाही. या कारणाने नीतिमत्ता आणि मूल्यविवेक हा विषय थोडक्यात नेटकेपणे एका परिप्रेक्ष्यामध्ये मांडण्याची आवश्यकता आहे. लेखाचा शेवट करण्यापूर्वी व्यावहारिक परिणामांचा विचार बाळगून येथे काही निरूपण करीत आहे.

कामना-विकार आणि विवेक यांच्यामध्ये प्लेटोने फरक केला. मानवी संबंधांचे एक क्षेत्र असे असते की, जेथे भावनात्मक वळण, कामना, विकार यांचेच अधिराज्य असते.

अनुक्रमणिका

सामाजिक उत्क्रांतीच्या प्राथमिक टप्प्यावर, ज्यावेळी समाज म्हणजे गणगोतच असतो तेव्हा असे असणे स्वाभाविक वाटते. समाज अधिक मोठा व व्यामिश्र बनल्यावर न्यायप्रस्थापना व सामाजिक एकात्मता या दोन्ही दृष्टींनी विवेकाधिष्ठित नीतिनियमसंहिता समाजाने मान्य केलेली असणे याला महत्त्व प्राप्त होते.

नैतिक आदेश व कृती यांची दोन कोटींमध्ये वर्गवारी करता येते. काही नैतिक कर्तव्ये ही बंधनकारक असतात. ती पार पाडायलाच लागतात. काही नैतिक कृती सद्भावप्रेरित असतात आणि त्या कृती करणे प्रशंसनीय असते. त्या उदात्त, थोर कृती असू शकतात, पण त्या करणे बंधनकारक नसते. उदाहरणार्थ, खून आणि बलात्कार हे कठोर शिक्षेस पात्र गुन्हे आहेत, आणि कोणीही खून व बलात्कार करू नये हा नैतिक आदेश/नियम निरपवादपणे बंधनकारक आहे. आता, कोणी या दोहोंपैकी एखादा गुन्हा करीत आहे, समजा, आणि कोणी वेळीच स्वतःचा जीव धोक्यात घालून दुसऱ्याला त्या गुन्हेगारी कृत्याचे बळी होण्यापासून वाचविण्याचा प्रयत्न केला तर त्याने प्रकट केलेले नैतिक शौर्य-धैर्य उच्च कोटीच्या प्रशंसेला पात्र ठरेल. पण त्याने जीव धोक्यात घालून गुन्हेगारी कृत्यास प्रतिबंध केलाच पाहिजे असे कोणता कायदा सांगत नाही. आणि त्याने आपला जीव असा धोक्यात घातला नाही तर त्याच्या हातून अपराध घडला असा ठपका त्याच्यावर कोणी ठेवत नाही. नागरिकांवर निरपवादपणे बंधनकारक असलेल्या नैतिक कृती व त्यासाठीचे नैतिक आदेश ही एक कोटी. हे आदेश न पाळणे हा गुन्हा ठरतो. प्रेम व करूणा यांच्या आंतरिक प्रेरणांमधून स्फुरणाऱ्या नैतिक कृती आणि त्या कृतींना प्रवृत्त करणारे नैतिक संस्कार यांची दुसरी कोटी. दुसऱ्या कोटीतील कृती, विवेक व जाणीव यांच्या या दोन अगदी भिन्न पातळ्यांवरील गोष्टी आहेत.

नीतीची शिकवण धर्मापासून आपल्याला प्राप्त होते अशी प्रचलित सर्वसामान्य धारणा आहे. धर्मग्रंथांबाबतची अडचण अशी की, तद्दन अंधसमजुती प्रकट करणाऱ्या वचनांपासून ते खऱ्याखुऱ्या आध्यात्मिक आशयाच्या वचनांपर्यंत, फार मोठ्या पल्ल्यावर पसरलेली वैविध्यपूर्ण वचने त्यांच्यात ग्रथित केलेली असतात. श्रीअरविंदांनी अविवेकी, विवेकनिष्ठ व उच्चतर-विवेकसंपन्न अशा तीन कोटी कल्पिल्या आहेत. वंशविद्वेष आणि पंथीय कट्टरभाव या मानवी जाणिवेच्या अविवेकी प्रदेशातल्या गोष्टी आहेत ही उघड गोष्ट आहे.

भारतीय परंपरेचे एक ठळक न्यून असे की, अविवेकी ते उच्चतर-विवेकसंपन्न अशी उडी, मधला विवेकनिष्ठेचा टप्पा टाळून, घेण्याची तिची फार तीव्र प्रवृत्ती आहे. मानवी जाणिवेमध्ये अंधसमजुतींचे जे घटक रुतून बसलेले असतात त्यांचे उच्चाटन करण्यासाठी चिकित्सक तर्काच्या आधारे नीरक्षीरविवेक करण्याची नितांत आवश्यकता असते. आपल्या बुद्धीचा जो विवेकाधिष्ठित भाग आहे त्याच्या योगे आपल्या जाणिवेतील अंधसमजुतींची सफाई करीत असताना, दुसरीकडे, सर्व विश्वाशी, चराचर सृष्टीशी तादात्म्य पावण्याची तसेच शत्रूवरही प्रेम करण्याची ऊर्मी उत्पन्न करणारे आध्यात्मिक दर्शन आपणापाशी असणे आवश्यक आहे. विवेक व हे दर्शन यांचा संयोग साधता आला पाहिजे. या भव्यदिव्य दर्शनाची उंची प्रत्येकजणच गाठू शकेल असे नाही. पण जगात विवेक व न्याय यांचे अधिराज्य प्रस्थापित झाले नाही तर मानवी समाजाचा विनाश ओढविण्याच्या कडेलोटापर्यंत आपण पोचलो हे ध्यानात ठेवून आपणांस किमानपक्षी न्याय व विवेक यांच्या प्रस्थापनेसाठी अथकपणे झटत राहिले पाहिजे.

●●

अनुक्रमणिका

समरसता : साहित्यिक, सामाजिक आणि राजकारणी

वसंत पळशीकर

प्रास्ताविक

[समरसता साहित्य परिषदेनें अलीकडेच स्वतःची त्रैमासिक पत्रिका प्रकाशित करावयास सुरूवात केली आहे. तिच्या पहिल्या अंकाच्या प्रकाशन समारंभाचे प्रसंगी (सातारा, ७ एप्रिल २००१) प्रमुख अतिथी म्हणून केलेल्या भाषणामध्ये बरीच भर टाकून संवर्धित स्वरूपात हा लेख तयार केला आहे.

सामाजिक समरसता मंच व त्या मंचाचीच एक शाखा असलेली समरसता साहित्य परिषद हे राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाने अलीकडच्या काळात जाणीवपूर्वक घेतलेले एक महत्त्वपूर्ण नवें वळण आहे. यांचे मी मनःपूर्वक स्वागत करतो.

रा.स्व. संघाच्या कार्यामागील वैचारिक भूमिकेशी माझे खोलवर पोचणारे मतभेद आहेत. त्याच वेळी, प्रामाणिक तळमळीने या भूमिकेमधून कार्य करणाऱ्या कार्यकर्त्यांशी, संघ-स्वयंसेवकांशी विधायक वृत्तीने व मैत्री भावना बाळगून संवाद होऊ शकतो, व तसा तो प्रसंगाप्रसंगाने केलां पाहिजे, ही माझी भूमिका आहे.

भारताच्या आजच्या परिस्थितीमध्ये सामरस्याच्या मार्गाचा अवलंब सर्वांनीच करावयास हवा आहे. मतभेद, हक्क, मागण्या इत्यादींवर झाकण घालून वा त्या भ्रामक आहेत असे मानून नव्हे. भांडण, वाद, संघर्ष वैरभावनेमधून, एकमेकांना संपविण्याच्या भूमिकेतून होऊ शकतो, तसाच तो बंधुभाव, सामरस्य व परस्परसंवर्धनाच्या भूमिकेतूनही. भगवान गौतम बुद्ध व महात्मा गांधी यांनी स्वतःच्या उदाहरणाने दिलेली शिकवण मोलाची आहे. तीच भारताच्या व जगाच्या येत्या काळात कामी येणार आहे.

हा विषय महत्त्वाचा आहे. निकडीचा आहे. संघ परिवारातील मंडळी समरसतेचा मुद्दा त्याच्या खऱ्या खोल अर्थाने समजून घेतील तर एक मोठी शक्ती इष्ट व आवश्यक विधायक कार्य पार पाडण्याच्या कामात साथी बनेल या विश्वासाने या विस्तृत लेखाचा प्रपंच केला आहे.]

राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाचे कार्य पुढे नेण्यासाठी, त्याचे जीवितकार्य पार पाडण्याच्या उद्देशाने एका टप्प्यावर सामाजिक समरसता मंचाची स्थापना झाली. सामाजिक समरसता मंचाचाच एक शाखा-विस्तार समरसता साहित्य परिषद होय.

समरसता साहित्य परिषदेची, वा म्हटले तर व्यासपीठाची, वा म्हटले तर चळवळीची, निर्मिती एका सामाजिक-राजकीय व साहित्यिक-सांस्कृतिक परिस्थितीच्या पार्श्वभूमीवर झालेली आहे. सामाजिक समरसता मंच/समरसता साहित्य परिषद या दोन्हींचे एक मुख्य प्रवर्तक व प्रवक्ते श्री. रमेश पतंगे यांनी या परिषदेचे वर्णन, ही 'सामाजिक-साहित्यिक चळवळ' असे केले आहे.[1] आडपडदा न ठेवता म्हणावयाचे झाल्यास, ही एक, याचबरोबरं, अभिन्नपणे राजकीय अंग/परिमाण असलेली चळवळ आहे. अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलनाचे एकमेवपण व प्रभुत्व नाकारीत, तिच्या 'प्रस्थापित' असण्याविरुद्ध आवाज उठवीत जी अनेक साहित्यिक चळवळी/व्यासपीठे अस्तित्वात आली ती सर्वच अशी बहु-परिमाणे असणारी आहेत. आणि अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलनालाही एक राजकीय परिमाण नेहमीच राहिले आहे, हे बेळगावच्या मुद्याला दिले जाणारे नियमित महत्त्व ध्यानात घेता देखील स्पष्ट होईल.

मुद्दा असा की, समरसता हे श्रेष्ठ जीवनमूल्य आहे, ते त्याच वेळी एक श्रेष्ठ साहित्यमूल्य पण आहे, ही विधाने कोणत्या व्यासपीठावरून व कोण करतो हे विचारात न घेऊन चालत नाही. उदाहरणार्थ, 'विद्रोह' हा शब्द घ्या.

अनुक्रमणिका

दलित साहित्य चळवळीने 'विद्रोह' हे एक श्रेष्ठ जीवनमूल्य व साहित्यमूल्य मानले आहे. या विद्रोहाचा आशय आंबेडकरी राजकीय चळवळीच्या आलोकात जाणून घ्यावा लागतो. अलीकडे जेव्हा 'सकल' व 'विद्रोही' या नावांनी साहित्य संमेलने भरवली गेली, भरवली जाऊ लागली आहेत तेव्हा हा शब्द कोणत्या अर्थाने घ्यावयाचा ते त्या त्या व्यासपीठाच्या/चळवळीच्या भूमिकांच्या, प्रवक्त्यांच्या वक्तव्ये-कृती यांच्या संदर्भात समजून घ्यावे लागते. 'समरसता' या शब्दाचा अर्थही याच पद्धतीने चिकित्सक दृष्टी बाळगून जाणून घ्यायला हवा.

समरसता साहित्य परिषदेच्या धुरीणांनी मला आजच्या कार्यक्रमासाठी आमंत्रित केले त्यासोबत समरसता परिषदेचे मुख्य ध्येय, दृष्टी, विचार व भूमिका स्पष्ट करणारे निवडक साहित्य मोठ्या अगत्यपूर्वक मला अभ्यासण्यास दिले. ते मी लक्षपूर्वक वाचले तेव्हा वर मी जे म्हटले आहे त्याचा मला ठळक प्रत्यय आला. विशेषतः, प्रा. आनंद यादव, प्रा. प्रभाकर मांडे आणि प्रा. बाळकृष्ण कवठेकर यांची अध्यक्षीय भाषणे व श्री. पतंगे यांचा तिसऱ्या समरसता साहित्य संमेलनप्रसंगी प्रसिद्ध झालेल्या, 'सामाजिक समरसता मंच पत्रिकें'च्या सामाजिक समरसता शोध विशेषांकामधला एक लेख वाचल्यावर.

या अध्यक्षीय व्याख्यानांच्या संहितांची वा श्री. रमेश पतंगे यांच्या लेखाची सखोल चिकित्सा करता येईल; त्या प्रकारचे पुष्कळच मुद्दे आहेत. अशी चिकित्सा एकंदर समरसतेचा विषय पुढे नेण्याच्या दृष्टीने उपयोगाचीही ठरेल. पण अशी चिकित्सा करण्याचे हे स्थळ नाही. तेवढा वेळही नाही.

मला आयोजकांनी दिलेल्या वेळेमध्ये मी तीन गोष्टी करण्याचा प्रयत्न करणार आहे. समरसतेचा साहित्यिकाच्या अंगाने अर्थपूर्ण आशय काय असतो त्याची स्पष्टता मी करीन. समरसता साहित्य परिषद हे आपले व्यासपीठ, ही आपली चळवळ आहे असे ज्या साहित्यिकांना मनोमन वाटते — आणि, अर्थात, जे स्वतःला साहित्य-रसिक वा साहित्य-समीक्षक मानतात त्यांचाही मी यांच्यामध्ये समावेश करतो — त्यांनी अंतर्मुख होऊन कोणत्या मुद्यांचा निर्मळ मनाने प्रांजळपणे विचार करणे मला आवश्यक व इष्ट वाटते त्याची स्पष्टता मी काही करीन. आणि, शेवटी, ज्या न्यायमूर्ती रानड्यांचे, त्यांच्या निर्वाणशताब्दीच्या प्रसंगी आदरपूर्वक स्मरण करण्यासाठी आपण समरसता साहित्य परिषदेच्या कार्याचा एक भाग म्हणून एक-दिवसीय शिबीर आयोजित केले आहे त्या न्यायमूर्ती रानड्यांच्या व्यक्तित्व, कार्य व विचार यांच्याशी समरसतेच्या मुद्यांची जोडणी कशी होते हे स्पष्ट करीन.

राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ व सामाजिक समरसता मंच यांचे एक प्रधान, नव्हे एकमेव म्हणता येईल असे उद्दिष्ट कोणते, असा प्रश्न केल्यास, एका प्रबळ आधुनिक राष्ट्र-राज्याच्या रूपात हिंदुराष्ट्राची निर्मिती व प्रतिष्ठापना करणे हे आहे, असे उत्तर येईल.[२] आता, रशियात १९१७ साली बोल्शेविक क्रांती करून ज्या मंडळींनी सत्ता हस्तगत केली त्यांचेही, रशियाला एका उच्चतम ध्येयाधिष्ठित समरस समाजाचे व राष्ट्र-राज्याचे रूप प्राप्त करून द्यावे हे ध्येय होते, स्वप्न होते. कम्युनिझम (साम्यवाद)कडे जडवादी, भौतिक विचार-प्रणाली — त्यातही 'परकीय' — म्हणून संघपरिवार पाहात आला आहे. पण ती एक उच्च कोटीची नैतिक विचारप्रणाली आहे. झारचा रशिया हे एक विस्तीर्ण साम्राज्य होते. अनेक विभिन्नधर्मीय समाज त्यांच्या त्यांच्या रीतीभाती व संस्कृती यांच्यासह या साम्राज्यात राहात होते. या सर्वांचा एक समरस समाज, एक समरस राष्ट्र-राज्य व एक समरस संस्कृती साकार करणे हे साम्यवाद्यांचे ध्येय होते. केवळ 'भौतिक समता' उत्पन्न करण्यावर साम्यवाद समाधान मानतो हा गैरसमज आहे. सोविएत रशियाचे उदाहरण मी विचारपूर्वक घेत आहे. कारण त्या समाजाचा व राष्ट्राचा जो अनुभव राहिला त्यापासून समरसतेचा आशय स्पष्ट करून घेण्यास मौलिक मदत होते.

खानपान, पोशाख, नृत्य-संगीतादी लोककला, भाषा व यांसारख्या इतरही बाबींमध्ये अनेकविधता साम्यवादी रशियाने मान्य केली; या विविधतेची जोपासना करण्यास साहाय्यही केले. पण त्यांचा आशयाच्या 'सामरस्या'बद्दल आग्रह टोकाचा होता. उदाहरणार्थ, निधर्मी बनणे, साम्यवाद हाच एकमेव खरा व योग्य विचार म्हणून मान्यता देणे, पक्षीय राजवटीला निःशंकपणे निष्ठा वाहणे, असे काही या सामरस्याच्या घटक-शर्ती सांगता येतील. सामरस्य म्हणजे काय, आणि एखादी व्यक्ती वा लोकसमूह समरसता प्रकट करतो की नाही, याचा निवाडा करण्यासाठी त्या त्या वेळी अधिकृत राजकीय-शासकीय मान्यता असलेल्या कसोट्या

असत. या कसोट्या बदलत नसत असे नाही. पण त्या त्या वेळी एकच आशय व आकार अधिकृत प्रमाण म्हणून मान्य असे.[३]

सोविएत राजवटीचे दीर्घकाळपावेतो — स्टालिनशाहीच्या काळात प्रकर्षाने — आणखी एक वैशिष्ट्य राहिले. साहित्य-निर्मिती, साहित्याचा आस्वाद व साहित्याचे वितरण यांचे राजकीय-सामाजिक महत्त्व साम्यवादी राजवटींनी ओळखले होते. आणि त्यामुळे 'समरसते'ची पुष्टी करणारे साहित्य निर्माण करण्यास राजवटीने सक्रिय प्रोत्साहन दिले. 'समरसते'च्या आड येणाऱ्या साहित्यावर कडक बंदी घातली. अनेक साहित्यिकांना याची जबर किंमत चुकवावी लागली.

हा अनुभव ताजा आहे. आपल्या गाठीशी आहे. आणि म्हणूनच 'समरसता हे महान जीवनमूल्य आहे', 'समरस तो साहित्यिक व सरस ते साहित्य' यासारखी वाक्ये आधाराला घेऊन साहित्याच्या क्षेत्रात — आणि राजकीय-सामाजिक जीवनातही — कोणता विध्वंस घडवून आणला जाऊ शकतो याचे भान सतत बाळगले पाहिजे. आपलाही अलीकडला अनुभव पाहिला तर, विभिन्न राजकीय व सामाजिक चळवळी व संघटना यांच्या कार्यकर्त्यांचा 'समरसते'चा अर्थ 'आम्ही सांगू त्या आशयाचेच लेखन केले गेले पाहिजे' असा असल्याचे दिसते; आणि, बौद्धिक-साहित्यिक-कलात्मक निर्मितीच्या क्षेत्रात सर्वंकष नियंत्रण प्रस्थापित करणे त्यांना आवडेलच असेही अनुभवाला येते. सर्वंकष राजकीय सत्ता हाती नसताना देखील; आपल्या विशिष्ट अर्थाच्या समरसतेच्या आग्रहामधून विध्वंसक हिंसाचार उफाळून आल्याची अलीकडच्या काळातील भारतातील अनेक उदाहरणे आठवतील. जे आपल्याशी सहमत नसतात, जे वेगळी भाषा बोलतात त्यांना आधी 'नाठाळ' ठरवायचे आणि मग संत तुकारामबोवांचा हवाला देऊन त्यांच्या डोक्यात 'काठी' हाणण्याचे समर्थन करावयाचे हे नीतीला सोडून आहे.

पण आज आपल्यासमोर मला याही पुढचा मुद्दा करावयाचा आहे. एक प्रकारची समरसता, एकात्मता, ऐक्य सामाजिक-राजकीय पातळीवरचे असते. तेथेही शब्दांचे अर्थ व आकार सतत तपासून घेत राहावे लागतात. पण 'राष्ट्र-राज्याचा, समाजाचा व्यवहार नीटपणे चालण्याच्या दृष्टीने किमान आवश्यक वा इष्ट' या चौकटीत तो विचार असतो. उदाहरणार्थ, अमेरिकेने दीर्घकाळ व्हिएतनाममध्ये साम्यवादी उत्तर-व्हिएतनामबरोबर युद्ध केले. अमेरिकेची प्रतिष्ठाच पणाला लागली होती. अशाही वेळी स्वतःच्या राजकीय विचारप्रणालीवरील — साम्यवादी नव्हे, तर प्राधान्याने लिबरल — निष्ठेपोटी व सदसद्विवेकाला स्मरून अमेरिकेतील अगणित लोकांनी शासनाला उघडपणे प्रखर विरोध केला. त्या वेळी, या लोकांवर देशद्रोही असण्याचा, देशाशी 'समरस' नसण्याचा आरोप करणारीही मंडळी होती. पण अशा प्रसंगीही तत्त्वनिष्ठ भूमिकेमधून, सदसद्विवेकाला स्मरून विरोध करणे आणि समाज व राष्ट्र यांच्याशी समरस असणे यांचा काही संबंध नाही, ही भूमिका घेतली गेली. तात्पर्य, या पातळीवरही कोणते वेगळेपण, कोणते भेद, कोणते विरोध असूनही समाज व राष्ट्र यांच्याशी समरस असण्यात बाधा येत नाही, ही स्पष्टता आवश्यक असते.

व्हिएतनाममधील युद्धाला विरोध करणारे याहीपेक्षा उच्चतर पातळीवरील समरसतेची गोष्ट करीत होते, असे सार्थपणे म्हणता येते. अगदी विरोधी राजकीय विचारप्रणाली बाळगणाऱ्या राष्ट्र-राज्याशी युद्ध करावयाचा प्रसंग उभा राहिला तरी, त्याही राष्ट्र व समाज यांच्यातल्या माणसांशी समरस होणे हे आपले प्रत्येकाचे मानव म्हणून कर्तव्य असतेच असते, ही ती भूमिका आहे. दक्षिण-व्हिएतनाममधील राजवट कट्टर साम्यवादविरोधी भूमिका घेते; ती अमेरिकेच्या गोटात आहे; पण ती स्वतःच्या देशातल्या जनसामान्यांना दडपत, त्यांची नागवणूक करीत, क्रूर व हिंस्र पद्धतींचा वापर करून राज्य करीत आहे; तेव्हा, लोकांशी 'समरस' होणे हे नैतिक कर्तव्य पार पाडण्यासाठी, या अमानुष राजवटीचा पक्ष घेणे अनैतिक आहे, अशी ती भूमिका होती. मुद्दा असा की, 'सामरस्या'च्या परिघात पृथ्वीवरचे सर्व मानवसमूह यायला हवेत ही सामाजिक-राजकीय पातळीवर घेतली जाणारी एक भूमिका आहे. आणि हीच एक राजकीय दृष्ट्याही योग्य व नैतिक भूमिका आहे.

येथे साहित्याचा संबंध येतो. साहित्यिक स्थलकालाने बद्ध एक ना एका समाजात, राष्ट्रात जगत असतो. त्याच्या साहित्यनिर्मितीला ही पार्श्वभूमी असते, हे परिमाण असते हे निर्विवाद. या आधारे 'साहित्यिकाच्या सामाजिक बांधिलकी'ची गोष्ट बरीच वर्षे केली गेली. अमुक एक घाट असलेला, मूल्ये व जीवनरीती मानणारा समाज घडवायचा, वा त्यासाठी

उपयोगी माणसे घडवायची, असे ठरवून निर्माण केलेले साहित्य पुष्कळ निर्माण होत आले आहे. या प्रकारच्या साहित्यामधून प्रकट होणारी बांधिलकी वस्तुतः विशिष्ट राजकीय प्रणालीला, विशिष्ट सामाजिक तत्त्वज्ञानाला, विवक्षित संघटना व चळवळ यांना असते; ती खऱ्या अर्थाने साऱ्या समाजाला नसते, हा अनुभव येत राहिला आहे. 'समरस तो साहित्यिक' या वाक्यांशाची अर्थपूर्णता समरस कोणाशी व कोणत्या अर्थाने या प्रश्नांच्या उत्तरांवर अवलंबून राहते.

खरा साहित्यिक-कलावंत, एका बाजूला, ठामपणे आत्मनिष्ठ असतो. म्हणजे, साहित्य व कलानिर्मितीच्या प्रक्रियेमध्ये तो स्वार्थी वा अहंकारी असतो असे नाही; तर, तो गांधींच्या अर्थाने सत्याग्रही असतो. 'माणूस व जीवन यांविषयी मला उमगलेले — ज्याचे मला साक्षात् दर्शन झाले आहे ते — सत्यच मी कोणतीही तडजोड न करता प्रकट करणार', असे तो म्हणतो. आत्मनिष्ठेचा अर्थ असाही की, या सत्याचा शोध घेत असताना तो माणूस म्हणून स्वतःच्या गाभ्याशी पोचलेला असतो. सर्व बाह्य उपाधींच्या पलीकडे जाऊन, सर्व आडपडदे बाजूला सारीत, सर्व पुटे निष्ठुरपणे खरडून काढत. आणि हे तो करतो म्हणून त्याला इतरही माणसे त्यांच्या अंतरंगापर्यंत स्वच्छ 'दिसतात', आकळतात. साहित्यिक व कलावंत हा या अर्थाने स्वतःशी व सर्व मानवमात्रांशी समरस असतो. शेक्सपिअर महान साहित्यिक का? तर या प्रकारची समरसता त्याला अलौकिक प्रमाणात साधली होती असा त्याची नाटके वाचताना प्रत्यय येतो म्हणून.

याचा अर्थ साहित्यिक व कलावंत 'आहे हे असे आहे' अशी न-नैतिक भूमिका घेणारे, वा जे घडत असेल त्याचे समर्थन करणारे असतात असे नाही. साहित्यिकाची बांधिलकी माणसांमधील माणूसपणाला असते आणि 'माणुसकी' हे समरसतेमधून सहजपणे आकाराला येणारे जीवनमूल्य त्याचे एक प्रधान जीवनमूल्य असते. साहित्यिक व कलावंत यांची जाणीव प्रखर नैतिक असते. जर एखादी भूमिका सत्य, न्याय, हक्क, उच्च सामाजिक-राजकीय ध्येय यांच्या नावाने माणुसकीला — म्हणजेच भगवान बुद्धाच्या करुणेला — पारखी होत असेल तर त्या भूमिकेत कोठेतरी असत्य, अन्याय, दुसऱ्याविषयी बेपर्वाई, संकुचित स्वार्थी हितसंबंध दडलेला अद्याप राहिलेला आहे याचीच ती खूण आहे असे साहित्यिक व कलावंत मानेल.

श्री रमेश पतंगे व आजवरच्या समरसता साहित्य संमेलनांचे अध्यक्ष प्रा. आनंद यादव, प्रा. प्रभाकर मांडे व प्रा. बाळकृष्ण कवठेकर यांच्या मांडण्यांतला एक समान भाग असा की, जातपात व चातुर्वर्ण्य, जात व व्यवसाय यांची घट्ट सांगड घातलेली येथील आर्थिक-राजकीय व्यवस्था यांमुळे येथे सामाजिक विषमता लोकांच्या मानसिकतेत व व्यवहारात खोलवर मुरलेली आहे. या कारणाने, येथील हिंदू समाज हा जरी एका व्यापक व व्यामिश्र एकात्म व्यवस्थेत बांधलेला होता तरी, लोक मनाने व व्यवहारातही कप्प्यांमध्ये विभागलेले, परस्परांमध्ये दुरावा असलेले, अनेककेंद्री व विस्कळित अवस्थेत शेकडो वर्षे राहिल्याने हिंदू समाज दुबळा राहिला. त्याची ताकद एकजुटीने उभी होऊ शकत नाही. यावर मात करून मजबूत एकजूट निर्माण करण्यासाठी सामाजिक समरसतेचा परिपोष करावयास हवा. ही सामाजिक समरसता उत्पन्न करण्याची सामाजिक बांधिलकी कर्तव्यबुद्धीने पत्करणाऱ्या साहित्यिकांचे व्यासपीठ म्हणून ही चारही माणसे समरसता साहित्य परिषदेकडे पहात आहेत, हे मनावर ठसते.

आता, साहित्यिक, कलावंत, विचारवंत इत्यादिकांनी सामाजिक बांधिलकी पत्करली पाहिजे, ही भूमिका तशी जुनी आहे. समाजाची त्या त्या काळात जी एक व्यवस्था असते, स्थिती असते, मानसिकता असते यांच्यात बदल घडवून आणणाऱ्या चळवळी वा व्यासपीठेच केवळ सामाजिक बांधिलकीची अपेक्षा ठेवतात असे नाही. प्रस्थापित व्यवस्थाही ही अपेक्षा ठेवते; आणि तिची पूर्तता ठळकपणे न करणाऱ्यास ती पाखंडी, समाजद्रोही, विकृतमनस्क वा असेच काही ठरविते. अगदी वैज्ञानिकांनाही या अपेक्षेला सामोरे जावे लागलेले आहे. मुद्दा असा आहे की, 'सामाजिक बांधिलकी' ही, व्यवहारात, प्रस्थापित सत्ताधारी वा बंडखोर, परिवर्तनवादी, दोन्हींच्या दृष्टीने त्यांच्या भूमिकांना, धोरणांना, कृतींना, विचारव्यूहांना असणे अपेक्षित असते. त्याबद्दल आग्रह असतो. तुम्ही 'सामाजिक बांधिलकी' मानता की नाही हे ही मंडळी त्यांच्या कसोट्या लावून ठरवितात.

म्हणजे, कोणी जर म्हणेल की, होय हिंदू समाजाला बलिष्ठ, प्रगत, समृद्ध वगैरे बनविण्यासाठी मी स्वतःला कर्तव्यबुद्धीने बांधील मानतो, तर ते पुरेसे ठरत नाही. उदाहरणार्थ, भारतात साम्यवादी विचारांच्या साहित्यिक-कलावंत-विचारवंतांमध्ये 'सामाजिक बांधिलकी' ही ठसठशीत

व आग्रही असते. आणि ज्यांना ते स्वतःला बांधील समजतात त्यांच्यात 'हिंदू समाज' हा पण असतोच. समरसता साहित्य परिषदेचे व्यासपीठ त्यांच्यासाठी नाही, हे स्पष्ट आहे. जसे विचारवेध संमेलनाचे व्यासपीठ हिंदुत्ववाद्यांसाठी नाही हे उघड आहे. कारण बांधिलकी समाजाला, म्हणजे त्या समाजातील माणसांना, कोणालाही न वगळता सर्व माणसांना, या अर्थाने 'सामाजिक' नसली पाहिजे; ती प्रथमतः विशिष्ट विचारव्यूह व त्या व्यूहामधून ठरणारी उद्दिष्टे यांना असायला हवी; तरच 'सामाजिक बांधिलकी प्रकट झाली असे मानले जाते. माणसे ही 'लक्ष्य' असतात, 'लाभार्थी' असतात, 'कच्चा माल' असतात वगैरे. त्यांच्याशी 'समरस' होण्याचा अर्थ, आपणास हवा तो आकार त्यांना देण्याच्या हेतूने त्यांच्याविषयी आत्मीयता, निष्ठा, उपकारबुद्धी, समर्थन इत्यादी बाळगावयाची आणि, ती जवळ आली, 'आपलीशी' झाली की मग त्यांचा वापर करून आपली वेगळी सामाजिक-धार्मिक-राजकीय लक्ष्ये गाठायची, असा होतो. जगभर आत्ता आत्तापर्यंत पुष्कळ ख्रिस्ती धर्मप्रसारक ज्या लोकांमध्ये ते काम करीत त्या लोकांबरोबर, अचंबित व्हावे अशी समरसता जोपासत व प्रकट करीत; पण त्यांच्या मनात धर्मांतरासाठीच्या प्रभावी व फलदायी रणनीतीचा तो एक भाग असे.*

माझे म्हणणे असे की, वरील अर्थाने जो 'सामाजिक बांधिलकी' पत्करतो तो साहित्यिक-कलावंत या पेशाशी बेइमानी करतो. साहित्यिक-कलावंत, तो त्याच्या पेशाशी प्रामाणिक असेल तर, माझा स्वधर्म – आणि म्हणून धर्मही – वेगळा आहे असे नम्रपणे, शांतपणे व ठामपणे सांगेल. दि.के. बेडेकर यांच्या भाषेत, 'मानव्या'वरील श्रद्धा हे त्याच्या पेशाचे अधिष्ठान असते, आणि जीवनाचे कोडे, गूढ, रहस्य उलगडण्याचा त्याचा पेशा असतो. मानव्य म्हणजे माणसातले माणूसपण. माणूस हा प्राणी आहे या अंगाने माणूसपण नव्हे; तर त्या पलीकडे माणसात विशेषत्वाने असलेल्या क्षमता व गुण यांच्याशी जोडलेल्या गोष्टींतले माणूसपण. यात श्रद्धा असण्याचा संबंध कोठे येतो, असा प्रश्न उपस्थित होईल. याचे स्पष्टीकरण मी पुढीलप्रमाणे देईन. माणसाच्या ठायी, तो माणूस असण्याचाच अंगभूत भाग म्हणून एक चांगुलपणा, सात्त्विकता, सत-असत् विवेकबुद्धी असतेच असते, ही गोष्ट अनुभव वा तर्क यांच्या आधारे, दर माणसाच्या बाबतीत, तशी सिद्ध करता येत नाही; ती श्रद्धेने मानण्याची गोष्ट आहे.

आणखी एक गोष्ट आहे. सर्व माणसे मानव नावाच्या प्राणिजातीची सभासद असतात, ही त्यांच्यातली समान गोष्ट म्हणता येईल. पण हरघडी ठसणारा अनुभव असमानतेचा असतो; क्षमता, बळ, कर्तृत्व, बुद्धी, स्मृती अशा अनेकानेक कसोट्यांवर विषमतेचाच अनुभव येत राहतो. या सर्व विषमतां-पलीकडे आपणांमध्ये एका पातळीवर एकत्व आहे, आपणामध्ये काही तरी सामायिक आहे हा प्रत्यय माणसाला आला, हे दर्शन घडले. माणसाला म्हणजे प्रत्येक माणसाला हा प्रत्यय येतो वा त्याला दर्शन घडते असे नाही. जगातले जे थोर धर्म आहेत त्या धर्मांचे (एक समान) वैशिष्ट्य आहे. एका अंगाने जरी ते स्थलकालविशिष्ट असल्याचा इतिहास असला तरी, 'मानवमात्र तितुका एक' या गृहीतावर त्यांची मांडणी केली गेलेली आहे; त्यांचे आवाहन पृथ्वीवरील सर्व मानवांना आहे. सर्व स्थलकालविशिष्ट भेदांपलीकडे, माणसामाणसांतील भेदाभेद व रागलोभ, कलह-वैर यांच्या पलीकडे पोचणाऱ्या एकत्वाचा आधार या धर्मांना आहे.

आता, साहित्य-कलांच्या पुढील एका वैशिष्ट्याकडे ध्यान द्या. साहित्यकृती ही एका व्यक्तीची निर्मिती असते. एक समाज व संस्कृती यांच्यामध्ये एका स्थलकालात तिची निर्मिती होत असते. या अंगाने ती 'विशिष्ट' असते. पण त्याचवेळी प्रत्येक थोर साहित्यकृती ही वैश्विकही असते; म्हणजे, ती विशिष्ट समाज व संस्कृती, वैयक्तिकता, स्थल-काल या सर्व मर्यादा ओलांडून सर्वांपर्यंत पोचते; वाचकाला त्या साहित्यकृतीच्या सत्यत्वाचा, शिवत्वाचा व सौंदर्याचा प्रत्यय येतो. याच अर्थाने, साहित्य हे, एकाच वेळी, आत्मनिष्ठ, समाजनिष्ठ व मानवजातिनिष्ठ असते. या तिन्ही निष्ठांच्या गाभ्याशी 'मानव्या'वरील श्रद्धा असते.

या पार्श्वभूमीवर समरसतेचा अर्थ लावायची गरज आहे

---

* येथे हेही आवर्जून नमूद केले पाहिजे की, मिशनरी व्यक्ती धर्मप्रसार साध्य करण्यासाठी समरसता जोपासण्याने आरंभ जरी करी तरी कालांतराने धर्मप्रसाराचे उद्दिष्ट त्यागून लोकांशी समरस होऊन गेल्याची, व त्यांचे व धर्मपीठांचे वा धर्मप्रसारासाठी कार्य करणाऱ्या संस्थांचे न पटल्याने बहिष्कृत झाल्याची वा बाहेर पडल्याची अनेक उदाहरणे आहेत. आपल्या संदर्भात, वेरियर एल्विन, दीनबंधू अँड्र्यूज ही दोन अशी ठळक उदाहरणे आहेत.

उदाहरणार्थ, औरंगजेब बादशहाच्या कट्टर धर्मनिष्ठेविषयी व त्याच्या कारकीर्दीत हिंदू-मुस्लिम यांच्यातले अंतर व तेढ त्याने स्वतःच्या धोरणांमुळे वाढविली याविषयी निःशंक असलेला समरसता साहित्य परिषदेच्या चळवळीतील व संघपरिवारातील साहित्यिक हा समरसतेने साहित्यकृतीची निर्मिती करीत आहे असे कधी म्हणता येईल? माझे म्हणणे असे की, त्याच्या अंतःकरणात औरंगजेब या व्यक्तीविषयी सहृदयता आहे, तो निर्वैर आहे; औरंगजेबालाही बाहेरून पाहूनच नव्हे तर आतून, त्याच्या आंतरिक जीवनाचाही धांडोळा घेत, समग्र स्वरूपात सम्यक्पणे समजून घेण्याची त्याची भूमिका आहे, असे जर प्रत्ययाला आले, तर तो साहित्यिकाच्या समरसतेने औरंगजेबाविषयी लिहीत आहे असे होईल. याची एक कसोटी ही पण असेल की, राज्यकर्ता या नात्याने औरंगजेबाविषयी एक प्रतिकूल निवाडा जरी तो लेखक करीत असला तरी, त्याच्या साहित्यकृतीच्या वाचनाने द्वेष शमला पाहिजे, सहानुकंपा उत्पन्न झाली पाहिजे औरंगजेबाविषयीही माझ्या ठायी वाचक म्हणून सहृदयता उत्पन्न झाल्याचा मला अनुभव आला पाहिजे.

व्यवहाराच्या पातळीवर, सामाजिक-राजकीय वा अन्य उद्दिष्टे साध्य करण्याच्या आपल्या कार्याच्या ओघात ज्यांचा आपल्याला कसून विरोध करावा लागतो आहे त्याही व्यक्तींच्या बद्दल, विरोधाची तीव्रता कमी न करताही, त्यांच्यातल्या 'मानव्या'शी मी समरस होतो व समरस राहात आहे ना, म्हणजे त्यांच्याविषयी सह-मानव या नात्याने माझ्या ठायी बंधुभाव, आदर व जिव्हाळाच आहे ना, या कसोटीला साहित्यिक व रसिक दोघेही उतरायला हवेत.

एरवी, ज्यांना आम्ही (त्या त्या वेळी) शत्रू लेखत असू त्यांच्या विरुद्ध, त्यांना नेस्तनाबूत करण्यासाठी आमचे बळ वाढविण्यासाठी आमच्या-आमच्यात भेद, मतभेद, ताण व कलह उत्पन्न करणाऱ्या बाबी यांकडे उदारबुद्धीने डोळेझांक करणे वा 'शत्रू' वर ध्यान केंद्रित करून त्यांना तूर्त गौणत्व देणे म्हणजे समरसता अंगी बिंबवणे वा प्रकट करणे असा समरसतेचा अर्थ होईल. अशी समरसता उत्पन्न करण्याच्या हेतूने व प्रेरणेने ज्या साहित्यकृतींचे सर्जन होईल त्यांचे खरे स्वरूप प्रचार-साहित्य असेच असेल. ते अत्यंत प्रभावी व परिणामकारक ठरू शकते ही, दुर्दैवाने, वस्तुस्थिती आहे. पण ते जेवढे प्रभावी व परिणामकारक असेल तेवढी साहित्यिकांची व वाचकांची, दोघांचीही, कोणाशीही माणूस म्हणून समरस होण्याची क्षमता कमी कमी होत जाईल.

सामाजिक समरसता मंच राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाच्या 'परिवारा'तील एक घटक आहे, आणि समरसता साहित्य परिषद हा मंचाचा विस्तार आहे. आता, संघाला पाऊणशे वर्षांचा इतिहास आहे. भूतकाळ नेहमीच व अटळपणे वर्तमान व भविष्य यांना बांधून घालतो वा आकार देतो हे खरे नाही. पण संघाचे प्रवक्ते अभिमानाने सांगतात की, संघाचे कार्य ज्या आलोकामधून, परिस्थितीच्या ज्या 'वाचना'च्या आधारे, आणि जे लक्ष्य डोळ्यासमोर ठेवून सुरू केले गेले त्यात फरक पडलेला नाही. डॉ. केशव बळिराम हेडगेवारांच्या द्रष्टेपणा-विषयी अभिमानाने बोलले जाते.

प्राचीन काळापासून हे हिंदूंचे राष्ट्र राहिले आहे; मध्यंतरी हजार वर्षे ते मुसलमानी अंमलाखाली राहिले. (पुढे दीडएकशे वर्षे इंग्रजांची राजवट राहिली. म्हटले तर तेही पारतंत्र्य होते. पण, मुसलमानी वर्चस्वापासून सोडवणूक करणारी या अर्थाने ती, सापेक्षतः, अधिक स्वागतार्ह गोष्ट होती.) आता, या भूमीवर पुन्हा एकवार प्रबळ हिंदुराष्ट्र प्रस्थापित करावयाचे कार्य तडीस न्यावयाचे आहे. संघाचा हा आलोक आहे, इतिहासाचे असे वाचन आहे, आणि हे लक्ष्य संघाला गाठावयाचे आहे, असे मी म्हटले तर ते यथार्थ वर्णन आहे ही गोष्ट मंजूर होईल.

साहजिकच, यामुळे 'समरसता' या शब्दाचा आशय व आकार निश्चित होतो असे आढळते. विवक्षित राजकीय-सामाजिक लक्ष्य डोळ्यासमोर ठेवून आपल्या कार्यापुरता 'समरसता' या शब्दाला एक विशिष्ट आशय बहाल करण्या-वरच आक्षेप घेण्याचे कारण नाही. अर्थ पुरेसा स्पष्ट केलेला असला म्हणजे झाले.

समरसतेचा जो विशिष्ट अर्थ केला आहे त्याबद्दल, आणि साहित्याची त्या शब्दाशी जोड घातल्याबद्दल काही टीकाटिप्पणी मला करावयाची आहे. सर्वच माझे मित्र आहेत, शत्रू कोणीच नाही, अशी माझी भूमिका एक व्यक्ती आणि लेखक म्हणून राहिली आहे. संघाने ज्यांना घडविले, आणि जे संघाचे ऋण आजही मानतात, काही प्रमाणात सक्रिय कार्यही करतात, असे काही माझे मित्र आहेत, आणि त्यांची मैत्री मला मोलाची वाटते. माझी टीकाटिप्पणी ही संघाविषयीच्या

अनुक्रमणिका

अनादरापोटी वा शत्रुत्वापोटी नाही. संघाची शक्ती व बुद्धी विधायक कार्यात कामी यावी ही इच्छा टीकाटिप्पणीच्या मुळाशी आहे.

आता, हिंदू व राष्ट्र हे दोन शब्द घ्या. हे दोन्ही शब्द प्राचीन काळीही वापरात होते असे म्हटले जाते. एक कालखंड असा होता ज्या वेळी भारतीय उपखंडाच्या एका भागात वैदिक संस्कृती उत्कर्ष पावली व तिचा प्रसार झाला. हे लोक स्वतःला, इतरांशी तुलना करताना, आर्य म्हणवीत. 'हिंदू' हा शब्द वैदिकांनी प्रचलित केलेला नाही. मोहंजोदडो-हराप्पा या नगरांभोवती उत्कर्ष पावलेल्या संस्कृतीला 'इंडस सिव्हिलायझेशन' वा 'सिंधू संस्कृती' असे १९२० नंतरच्या काळात म्हटले गेले. ज्या काळात ती संस्कृती उत्कर्ष पावली त्या काळात ही संस्कृती स्वतःची ओळख कोणत्या शब्दाने देत होती? वैदिक संस्कृती असो की सिंधू संस्कृती असो, दोन्ही संस्कृतींचा व त्या संस्कृतींचा उत्कर्ष घडविणाऱ्या लोकांचा पश्चिम अशियाई भूप्रदेशातील लोक व संस्कृती यांच्याशी घनिष्ठ संबंध होता; पण त्यांचे एकमेकांपासून वेगळे दोन सांस्कृतिक गोतावळे होते असे दिसते. भारतीय उपखंडातील उर्वरित, व अनेक पटींनी जास्त विस्तार असलेल्या, भूप्रदेशामध्ये वस्ती करून असलेल्या जनजाती वरील दोन्ही संस्कृतींच्या प्रभुत्व व प्रभावक्षेत्राबाहेर होत्या. मुद्दा असा की, एकतर हिंदू हा शब्द प्राचीन पण नंतरच्या काळातला आहे, आणि तो आपल्या अस्मितेचा — स्वतःच्या ओळखीचा — भाग बनण्याचे श्रेय उपखंडाच्या बाहेरून येणाऱ्या आक्रमक वा अनाक्रमक (व्यापारासाठी आलेल्या) लोकसमूहांना आहे. त्यांनी तो आपल्याला बहाल केलेला आहे. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी त्यांच्या बृहत्-ग्रंथाचे नामकरण 'वैदिक संस्कृतीचा विकास' असे केले ही गोष्ट अर्थपूर्ण आहे. या संस्कृतीच्या विकासाला या उपखंडातील अवैदिक जनजातींनी, त्यांच्या संस्कृतींसह हातभार लावला. या विकासाच्या ओघात भारतात जातिव्यवस्थाधिष्ठित एक बृहत् नागर समाज अस्तित्वात आला. जातपातींवर आधारलेली, भेद न मिटविण्याच्या शर्तीवर 'एकात्मता' साधणारी ही व्यवस्था व संस्कृती या उपखंडाबाहेरून येणाऱ्या लोकांना आगळीवेगळी व वैशिष्ट्यपूर्ण वाटली. सिंधू-हिंदू, इंडस-इंडिया-हिंदू हा संबंध ध्यानात घेता पश्चिमेकडून सिंधू नदी ओलांडून येणाऱ्या लोकसमूहांनी आपल्या या वैशिष्ट्यपूर्ण व्यवस्था-संस्कृतीला 'हिंदू' हे नाव प्रदान केले असा माझा तर्क होतो. हिंदू या शब्दाचा वापर तरीही प्राचीन राहतो. पण आपला आलोक बदलतो. म्हणजे असे की, वेद ज्यांचे धर्मग्रंथ होते आणि यज्ञ ही ज्यांची वैशिष्ट्यपूर्ण संस्था होती अशा लोकांची एक वैदिक संस्कृती भारताच्या उत्तर व वायव्य भागात आकारली त्याच सुमारास जिला आज 'सिंधू संस्कृती' म्हणतो ती पण पश्चिम व मध्य भारतात काही काळ भरभराटली. या दोन्हींना समकालीन अशा अनेकानेक जनजाती व त्यांच्या स्थानिक संस्कृती त्या काळात भारतीय उपखंडाच्या उर्वरित भागात होत्या. दक्षिणेकडील 'द्राविड' म्हटली जाणारी संस्कृती ही वरील वैदिक व सिंधू संस्कृतींच्या बरोबरीची असावी. पण ह्यांच्यापैकी कोणीच स्वतःला 'हिंदू' म्हणून ओळखीत नव्हते. यानंतरच्या काळात भारतीय भूमीवर 'बौद्ध व जैन धर्मविजय' घडून आला, जो वैदिकांच्या विरोधात होता. असे दिसते की बौद्धांच्या प्रभावकाळातच नंतर चातुर्वर्ण्यावर आधारित वैशिष्ट्यपूर्ण जातिपातिधिष्ठित समाजव्यवस्था व संस्कृती आकारास आली. जिने पुढे आपली नाळ वेदांशी जोडली. पण ती समाज व्यवस्था व संस्कृती वैदिक संस्कृतीपेक्षा फार भिन्न होती. काही शतकांमध्ये सर्व भारतभर हा घाट प्रस्थापित झाला, आणि या समाज व्यवस्था-संस्कृतीला बाहेरच्यांच्या लेखी हिंदू हे नाव पडले. जाति-व्यवस्थेच्या पलीकडे राहिलेल्या अनेकानेक आदिवासी जनजाती या 'हिंदू' बनण्याची प्रक्रिया कोणती? चातुर्वर्ण्य मानणाऱ्या जातिव्यवस्थाधिष्ठित 'बाहेरच्या' समाजाशी दाट संपर्क आल्यावर आदिवासी जनजातींचे हिंदूकरण घडून येते. हिंदू होणे तुलनेने सोपे जाते.

दुसरी गोष्ट अशी की, वैशिष्ट्यपूर्ण हिंदू संस्कृतीची निर्मिती व विस्तार ही धार्मिक घडामोड नाही. आर्थिक-राजकीय व्यवस्थेचे ('पोलिटिकल इकॉनॉमी') अंग असलेली ती एक सामाजिक-सांस्कृतिक घडामोड आहे. पण हे जे राजकीय-आर्थिक अंग आहे त्याचे वर्णन करण्यासाठी आधुनिक अर्थाने राष्ट्र वा राज्यसंस्था या शब्दांचा वापर करणे गैर होईल. प्राचीन काळापासून लहानमोठी राज्ये अस्तित्वात होती. पण एका महत्त्वाच्या अर्थी, येथील वैशिष्ट्यपूर्ण पायाभूत ग्रामाधिष्ठित जातिव्यवस्थात्मक रचनेवर बाहेरून कलम केल्यासारखी ही राज्ये असत. ही राज्ये प्रस्थापित करणारा लोकसमूह वा घराणी पुष्कळदा 'परकीय' राहिली.

स्थानिक पाळेमुळे नसलेल्या पण स्वकर्तृत्वाने राज्य हाती घेतलेल्या राजांना स्वतःसाठी लोकमानसात अधिमान्यता मिळवून घेण्यासाठी धर्मसंस्थेचा महत्त्वाचा हातभार आवश्यक असे. आपल्याला परिचित असलेला, ब्राह्मण जातीला विशेष स्थान, महत्त्व व अधिकार प्रदान करणारा हिंदू धर्म हा क्षत्रियत्व व अधिमान्यता प्राप्त करून घेण्याच्या प्रक्रियेमधून आकाराला येत गेलेला दिसतो. पण ही राज्ये ही राजघराण्याची व्यक्तिगत बाब असे. त्यामुळे त्या राज्यातल्या लोकांची त्यांच्याशी मनोमन एकरूपताही होत नसे वा निष्ठाही निर्माण होत नसे. (या पार्श्वभूमीवरच शिवाजीमहाराजांच्या राज्य-उभारणीचे वेगळेपण ठसते.)

तात्पर्य, भारत उपखंडभर एका सामायिक समाज-व्यवस्थेचा व संस्कृतीचा आढळ होत असे, आणि या अर्थाने भारत उपखंड हे 'एकजिनसी संस्कृतीचे क्षेत्र' असे आपणास बौद्धांच्या उत्कर्षानंतरच्या काळाबद्दल म्हणता येईल. बौद्ध व जैन धर्मविजयांचा कालखंड हाही 'हिंदू' कालखंड हे म्हणणे अनैतिहासिक व असत्य आहे. 'हिंदू' राजवटी* उपखंडात प्रस्थापित झाल्यानंतरही काही भागांमध्ये बौद्ध राजवटी व बौद्ध प्रभाव कायम राहिलेला होता. 'बौद्ध' व 'हिंदू' राजवटींमधे ताण व वैमनस्य असावे. एरवी शंकराचार्यांनी हिंदू धर्माचा दिग्विजय घडवून आणला असे अभिमानाने नंतरच्या काळात म्हटले गेले नसते.

इस्लामचे आक्रमण हे गुणात्मकदृष्ट्या वेगळे होते. त्या धर्माचा स्वीकार केलेल्या पश्चिम व मध्य आशियाई जमातींच्या ठायी प्रचंड ऊर्जा उत्पन्न झाली. या जमातींनी केलेली आक्रमणे ही एकाच वेळी राजकीय आणि धार्मिक होती. ही आक्रमणे वेगळी आहेत याचे भान येथील जनसामान्यांना कितपत आले हे सांगणे कठीण आहे. पण एव्हाना आकार घेऊ लागलेल्या हिंदू धार्मिक अस्मितेचे जे मुख्य वाहक ते ब्राह्मण पंडित व क्षत्रियत्व संपादन केलेले, हिंदू असण्याचा अभिमान बाळगणारे राजे यांना ते आले. असेही म्हणता येईल की, या आक्रमणांच्यामुळे हिंदू नावाची अस्मिता अधिक रेखीव व टोकदार झाली. राजकीय पातळीवर हिंदू राजवटींचा पराभव झाला आणि त्या नामशेष तरी झाल्या वा त्यांना मांडलिकत्व पत्करावे लागले. कालांतराने मुघल बादशाहीला येथील लोकांमध्ये अधिमान्यता प्राप्त झाली. पण धर्मप्रसाराच्या आघाडीवर ही आक्रमणे बव्हंशी अपयशी ठरली. जवळपास सहासातशे वर्षांच्या प्रभुत्वानंतरही येथील बहुसंख्य प्रजा हिंदूच राहिली. (आदिवासी जनजातींना बाजूला ठेवून विचार केला तरी.)

इस्लामचे धार्मिक आक्रमण आरंभीच्या काळात तलवारीच्या जोरावर झाले. या काळात मुस्लिम राजवटी प्रस्थापित झाल्या, देवळे-मूर्ती उद्ध्वस्त केल्या गेल्या, व काही प्रमाणात जबरीने धर्मांतर घडवून आणले गेले. पण मुस्लिम राजवटींची पाळेमुळे येथे जशी रुजली तसा तलवारीच्या जोरावर धर्मप्रसार बव्हंशी थांबला. देवळांची पाडापाडी, हिंदूंना गौण लेखून, काफर लेखून वागणूक या गोष्टी चालू राहिल्या. हिंदू राहूनच येथील अनेक जातींनी मुस्लिम राजवटींची सेवा इमानेइतबारे केलेली आहे. मिशनरी वृत्तीने लोकांमध्ये जाऊन कार्य करणाऱ्यांच्या प्रभावाखाली सामूहिक धर्मांतरे घडून येत राहिली ती कनिष्ठ जातीयांमध्ये. पण जाति-व्यवस्थेतील प्रतिष्ठित जातींमध्ये म्हणावे असे धर्मांतर घडून आले नाहीच. (ख्रिश्चन मिशनऱ्यांचाही हाच अनुभव राहिला.) इस्लामच्या 'पाक' स्वरूपाविषयी आग्रह बाळगणारे धर्मपंडित व धर्मप्रचारक आणि त्यांचा पक्ष घेणारे राजकारणी हे पण क्रियाशील राहिल्याने हिंदू व मुसलमान यांच्यातला ताणतणाव व अविश्वास, वैमनस्य कायम राहिले.

एका अंगाने विचार केल्यास इस्लामचा पराभव अधिक खोलवर पोचणारा ठरला. धार्मिक 'शुद्धतेविषयी आग्रह बाळगणाऱ्या', 'पाक' धर्मपंडितांच्या वा धर्मगुरूंच्या असे अनुभवाला आले की, येथील वास्तव्यामुळे, येथील धर्मांतरितांच्या जीवनरीतींमुळे, आणि येथील वैशिष्ट्यपूर्ण जातपात-धिष्ठित रचनेमुळे इस्लामच 'भ्रष्ट' बनलेला आहे. (असाच अनुभव ख्रिश्चन धर्मपंडित व धर्मसंस्था यांना पुढच्या काळात आला.) येथील मुस्लिम राजवटींना (पाक) इस्लामी मार्गावर राखण्यासाठी त्यांना सतत एक संघर्ष करीत राहावा लागलेला

* यांना बौद्ध-जैन यांच्या विरोधात 'हिंदू' असे त्या काळात म्हणत नसावेत; आपण अलिकडे मागे वळून पहात त्यांना 'हिंदू' म्हणू लागलो असण्याची शक्यता आहे. सिंधूला 'इंडस' असे म्हणत; म्हणून तिच्या परिसरातील व पलीकडील ते सर्व 'हिंदू', असे म्हणणे वेगळे आणि 'हिंदुधर्मीय' या अर्थाने हिंदू म्हणणे वेगळे, ही पण गुंतागुंत आहेच. बौद्ध-जैन यांच्या विरोधात 'ब्राह्मणी' हा शब्द कदाचित इस्लामपूर्वच्या काळासाठी अधिक योग्य होईल.

आहे. येथील जनसामान्य व बहुसंख्य मध्यमवर्गीय व्यावसायिक मुसलमानांना 'हिंदू-मुसलमान'च म्हणणे अधिक योग्य ठरेल अशी टीका एकोणिसाव्या शतकात धर्मशुद्धी व संघटन करणाऱ्या मुस्लिम संघटना/चळवळी यांनी केल्याचे आढळते. पाकिस्तानच्या निर्मितीचे श्रेय ज्यांना दिले जाते ते मोहंमदअली जिना हे स्वतः पाक मुसलमान नव्हते. धर्मांतर केले असले तरी आपल्या जमातीतल्या लोकांचे जीवन बव्हंशी हिंदू वळणाचे राहिले आहे ही गोष्ट त्यांनी त्यांचे मित्र पत्रकार बी. शिवराव यांना सांगितली होती. येथील एतद्देशीय बहुसंख्य धर्मांतरित मुसलमान हे सांस्कृतिक-दृष्ट्या हिंदूच राहिलेले आहेत, ही वस्तुस्थिती जिनांनी मासलेवाईक लीगी द्विराष्ट्राच्या सिद्धान्ताचा प्रतिवाद करण्याच्या भूमिकेतून निवेदन केलेली होती. सर सय्यद अहमद खान हे अलीगडचे महाविद्यालय स्थापन करणारे, ब्रिटिशधार्जिणे, मुस्लिम अलगतावादाचे एक आद्य प्रवर्तक मानले जातात. या देशातील 'कौम' कोणची, तर ती 'हिंदू' असे म्हणावयास हवे, व या हिंदू 'कौम'मध्येच या देशातील इस्लामधर्मियांचाही समावेश आहे असे त्यांचे वक्तव्य प्रसिद्ध आहे. कवी इक्बाल यांना, ते पाकिस्तानच्या मागणीचे समर्थक बनण्याआधी 'सारे जहाँसे अच्छा हिंदोस्ताँ हमारा' असे म्हणण्यात अडचण वाटली नाही.

भारतीय उपखंडातील धार्मिक-सांस्कृतिक गुंतागुंत नीटपणे जाणून घेणे सामाजिक समरसता मंच व समरसता साहित्य परिषदेच्या मंडळींसाठी गरजेचे आहे. आपण येथील नाही; आपली मूळ मायभूमी हिंदुस्थानाबाहेर आहे, ही जाणीव सर्वकाळ येथील राज्यकर्त्या मुस्लिम घराण्यांच्या, वरिष्ठ उमराव घराण्यांच्या व स्वतःस विशुद्ध मानणाऱ्या धर्म-पंडितांच्याही घराण्यांमध्ये टिकून राहिली. त्यांच्या त्यांच्या मूळ मायभूमीशी काही संबंधही टिकून राहिले; तिथून नशीब काढण्यासाठी जथ्थे येत राहिले. व्यापारी संबंधही होतेच. पण त्या मायभूमीला परत जाण्याची कल्पना कोणी केल्याचे, तसा प्रयत्न केल्याचे आढळत नाही. प्रत्यक्ष व्यवहारात हीच यांचीही मायभूमी बनली. (जशी अमेरिकन नागरिकत्व घेतलेल्या भारतीयांची बनते तशी.) पण येथल्या ज्या समूहांनी धर्मांतर केले त्यांची मायभूमी आधी व नंतर भारत हीच एक राहिली, आणि त्यांचे जीवनाचे वळण हिंदूंच राहिले. हे संख्येने खूप अधिक होते. कालांतराने संपूर्ण उपखंडभर मुस्लिम राजवटी पसरल्या व त्यांचा परिणाम म्हणून कमीअधिक प्रमाणात भारतात सर्वत्र एक संमिश्र हिंदू-मुस्लिम समाज अस्तित्वात आला. (ख्रिश्चन समाजही भारतात सर्वत्र आकारास आला, आणि ही गुंतागुंत वाढली. पण १९४७ साली ख्रिश्चन राज्यकर्ता वर्ग येथून परतला; उरला तो जनसामान्यांचा समूह. यांमधील काही आर्थिक-सामाजिकदृष्ट्या अभिजनांमध्ये दाखल झाले. पण मूळ मायभूमी बाहेरदेशी, आणि आपण 'राज्यकर्ते' ही गोष्ट ख्रिश्चनांच्या अस्मितेचा भाग नाही या अंगाने गुंतागुंत कमी.) परकीय, स्वतःस श्रेष्ठ, राज्यकर्ता मानणारा मुस्लिम स्तर आणि हा अभिजनवर्ग ज्या मुसलमानांना हीन, कमअस्सल मानी तो जनसामान्य मुसलमान स्तर यांच्यात अंतर, दुरावा व ताणतणाव आढळून येई. आजही ही वस्तुस्थिती आहे.

भारतातील मुसलमानी राजवटींचे दाट सावट येथील 'तळागाळा'तल्या जातींमधील लोकांवर किती होते हा विवाद्य मुद्दा होईल; पण येथील वरिष्ठ थरांतील लोकांना ते धार्मिक-सांस्कृतिक, राजकीय-आर्थिक, उभय स्वरूपात जाणवत होते व जाचक वाटत होते. त्यांच्या आकांक्षा त्यांना मारून टाकाव्या लागत होत्या. शहाजहान व औरंगजेब बादशहांच्या कारकीर्दी-मध्ये, विशेषतः औरंगजेब बादशहाच्या कारकीर्दीत हा जाच तीव्र स्वरूपात बोचू लागला. या कारणाने हिंदूपणाचा भाव अधिक गडद व तीक्ष्ण झाला. (शीखही मुस्लिम राजवटी-विरोधात गेले.) शिवाजीमहाराजांचे उदाहरण उद्‌बोधक ठरावे असे आहे. त्यांच्या स्वराज्यसंपादनाच्या विचारात 'स्व'च्या अर्थाचा एक पदर 'हिंदू' हा नक्कीच होता. ही गोष्ट स्वाभाविक होती कारण 'हिंदू' म्हणून गौण स्थान पत्करावे लागत होते, व वरचष्मा मुसलमान म्हणून आपलाच राहील हे पाहले जात होते. पुढे पेशवाईच्या काळात, औरंगजेब बादशहाच्या पश्चात अवघ्या पन्नास वर्षांच्या अवधीत मुघल साम्राज्याचे पेकाट मोडले, आणि त्या राजकीय पोकळीत 'मराठे' — या शब्दात ब्राह्मण व ब्राह्मणेतर या सर्वांचा समावेश करणेच योग्य — शिरजोर झाले. उपरोधाची वाटावी अशी गोष्ट ही की अहमदशहा अब्दाली या परकीय आक्रमकाच्या तडाख्या-पासुन एतद्देशीय मुघल बादशाहीला वाचविण्यासाठी पानिपतची लढाई झाली. असे म्हणायला नक्कीच जागा आहे की, नामधारी सातारकर छत्रपतींच्याच धर्तीवर दिल्लीत ही नामधारी बादशाही कायम ठेवणे ही आपल्यासाठी अधिमान्यता प्राप्त करण्यासाठी सोयीची चाल आहे असे पेशव्यांना व एकूणच

अनुक्रमणिका

मराठामंडळाला दिसले असेल. (पुढे, काही काळ, ईस्ट इंडिया कंपनीलाही हीच चाल खेळणे सोयीचे वाटले हे ध्यानात घ्यायला हवे.) याचा एक अर्थ तरी असा की, येथील इस्लामी राजवटींनाही येथील हिंदू राज्यांच्या नजरेत एतद्देशीयपण प्राप्त झाले होते. आणि अब्दाली हा 'परका' दोघांनाही होता. याचेच प्रत्यंतर पुढे १८५७ सालच्या उठावाच्या वेळीही आले. स्वातंत्र्यवीर सावरकरांचाही मूळ ग्रंथ हिंदू-मुस्लिम एकजुटीने स्वातंत्र्ययुद्ध केल्याचीच शौर्यगाथा सांगतो.

म्हणजे, मुसलमानी राजवटींनी इस्लामचे नाव घेऊन, स्वतःच्या 'परकीय' असण्याची आठवण ठेवून येथे आम्हा हिंदूंना कायम दुय्यम स्थानी ठेवायचे हा अन्याय होय; धर्मीय वरचष्माही असह्य होय; हे संकट दूर आपण करायलाच हवे; हे शिवाजीमहाराजांच्या काळापासून ठरलेच असे म्हणता येईल. त्याच वेळी मुघल मुस्लिम सत्ता खिळखिळी झाल्यावर जी अनेकानेक स्वायत्त व निम-स्वायत्त मुस्लिम राज्ये अस्तित्वात आली त्यांच्याबरोबर बरोबरीच्या नात्याने, किंबहुना थोडे वरचढ राहून व्यवहार करण्याची भूमिका आली. मुस्लिम समाज हा पण हिंदुस्थानीच ही भूमिका व्यवहार्यही होती व शहाणपणाचीही होती.[४]

हे शहाणपण जर येथील हिंदू व मुस्लिम पुढाऱ्यांमध्ये मुरले तर आपली धडगत नाही, आपल्याला गाशा गुंडाळावा लागणार हे ओळखून ब्रिटिश राज्यकर्त्यांनी, चाणाक्षपणे कारस्थानी राजकारण करीत, जिथे या दोन जमातींमध्ये अविश्वास, संशय, दुरावा, कलह, स्पर्धा आढळेल तिथे वेळो-वेळी, जागोजागी पाचरी ठोकून हे शहाणपण कसे मुरणार नाही हे पाहिले. भारत उपखंडाचे एकच एक अखंड भारत नावाचे राष्ट्र आकारास येण्याच्या प्रक्रियेला — राष्ट्रसभेच्या कार्याला — त्यांनी छेद दिला. यात ते यशस्वी झाले.[५]

ऐतिहासिक व सांस्कृतिकदृष्ट्या भारतीय उपखंडाविषयीचे — ज्या उपखंडाच्या संदर्भात 'अखंड भारता'चे स्वप्न आजही संघपरिवार उरी बाळगतो — सत्य मग काय आहे? येथे 'हिंदू' वा 'आर्य' या नावाचा वंश कधीच नव्हता. येथे मूळातही अनेक लोकसमूह होते, बाहेरूनही नवे नवे येथे येत राहिले, व त्यांची सरमिसळ झाली. एका टप्प्यावर 'हिंदू' हे लेबल येथील 'मुख्य प्रवाहा'ला दिले गेले खरे. पण ते दिले गेले तेव्हाही ज्यांना हे लेबल लावले जाऊ शकत नव्हते असे लोक आधीपासून येथे राहात आले होतेच. जे 'हिंदू' होते त्यांच्यापैकी अनेक इस्लामचा स्वीकार करून मुसलमान व ख्रिश्चनिटीचा स्वीकार करून ईसाई बनले. इतिहासात कोणत्याच काळी हे 'हिंदुराष्ट्र' नव्हते; हिंदू राष्ट्र-राज्यही नव्हतेच नव्हते. या संपूर्ण भारतीय उपखंडाला उद्देशून 'हिंदुस्थान' हा शब्द प्रचारात आला त्यातील हिंदू शब्दाचा अर्थ सय्यद, कवी इक्बाल व जिना यांनाही स्वीकारार्ह असा होता. या शब्दाचा आधार घेऊन हिंदुधर्माशी संबद्ध आधुनिक अर्थाचे 'हिंदुराष्ट्र' म्हणणे युक्त नव्हे.

मनात 'हिंदुराष्ट्र'च कायम ठेवावयाचे, पण सोय व सावधगिरी म्हणून 'भारतीय' शब्द वापरावयाचा असे करून प्रश्न सुटत नाही. मूळ मुद्दा 'समरसते'च्या कक्षेत कोणाकोणाचा समावेश आपण करतो, करायला हवा हा आहे. जे १९४७ साली स्वतंत्र झाले, आणि १९५० साली ज्याने स्वतःला राज्यघटना दिली, त्या राष्ट्र-राज्यावर जे सारे आपली निष्ठा ठेवतात त्यांना आम्ही 'हिंदू' मानतो, वा जे हिंदू सांस्कृतिक परंपरा स्वतःची म्हणून स्वीकारतात व त्या प्रवाहात जगतात त्या सर्वांना आम्ही हिंदू मानतो — मग त्यांचा उपासना-पंथ, उपास्य-दैवत वा उपासनेची रीत कोणतीही असो — हे म्हणणेही पुरेसे ठरत नाही. जे परंपरेनुसार हिंदू गणले जातात त्यांच्या निष्ठा गृहीतच धरल्या जातात आणि जे 'अ-हिंदू' गणले जातात त्यांची निष्ठा तेवढी तपासली जाते. १५ ऑगस्ट १९४७ पूर्वी 'हिंदू' हा शब्द आपण कोणालाच लागू करीत नाही; तो १९४७ नंतरच प्रस्तुत ठरला, असे वास्तविक म्हणावयास हवे! आणि ते कोणी म्हणणार नाही. तसे म्हणणे हे अनैतिहासिक ठरेल. आता, 'हिंदू सांस्कृतिक परंपरा' या शब्दप्रयोगाच्या वापरातली अडचण अशी की, दीर्घकाळपर्यंत या उपखंडात या नावाची कोणती एकच एक परंपरा नव्हती. प्राचीन काळापासून येथे विभिन्न परंपरांतले लोक वास्तव्य करून आहेत. आम्ही त्या भिन्न परंपरांपैकी अमूकच एकीशी जोडून घेत नाही, वा सर्वच जुन्या परंपरा बाजूला ठेवून नवी परंपरा निर्माण करतो अशी भूमिका घेणाऱ्यांशी, ते 'भारतीय' नाहीत हे कारण देऊन समरसतेच्या कक्षेत त्यांना घ्यावयाचे नाही?

आपण 'भारतीय' हा शब्द वापरात आणणार असलो तर, त्या शब्दाच्या वापरासोबत येणारेही एक पथ्य आहे. वैदिक संस्कृती, सिंधू संस्कृती, द्रविड संस्कृती, येथील

जनजातींच्या संस्कृती या 'हिंदू' संस्कृतीच होत्या असे म्हणावयाचे नाही. अशा अनेक संस्कृती-धारांपैकी एक हे स्थान मग हिंदू संस्कृतीला प्राप्त होते. आणि मग कालौघात या भारतीयत्वाला आणखी वळसे देणाऱ्या व तिचा आशय समृद्ध करणाऱ्या संस्कृती व व्यवस्था म्हणून आपण इस्लाम व मुसलमानी राजवट, ख्रिश्चॅनिटी व ब्रिटिश राजवट यांचे योगदान मान्य करतो.

आपल्या लक्षात येईल की, संघाचे संस्थापक डॉ. हेडगेवार व त्यांचे अनुयायी यांचा आलोक, त्यांचे इतिहासाचे वाचन यांमध्ये गंभीर त्रुटी व गफलती आहेत अशी माझी टीकाटिप्पणी आहे. जिला आपण वैशिष्ट्यपूर्ण हिंदू समाजव्यवस्था व संस्कृती असे नाव देऊ शकतो, आणि ज्या व्यवस्था-संस्कृतीत शतकानुशतके जगलेल्या आपणा सर्वांच्या ती हाडीमाशी मुरलेली आहे, अशी एक सामायिक संस्कृती येथे आजही नांदते आहे हे म्हणणे यथार्थ ठरते. पण हिंच्या परिघाबाहेर राहिलेल्याही जमाती होत्या व आजही आहेत, हे म्हणणेही तेवढेच यथार्थ आहे.

आपणा सर्वांचा प्राचीनकाळापासुनचा एक सामायिक वारसा आहे, तो सर्व अंगांनी समृद्ध आहे, आणि त्याच्याशी सातत्य राखत, तो अधिक समृद्ध करीत आपण वाटचाल केली पाहिजे, हे संघाचे प्रतिपादन मला एका मर्यादेत यथार्थ वाटते. हा जो आपणा सर्वांचा — भारतीय, बांगलादेशी, पाकिस्तानी; तसेच हिंदू, बौद्ध, जैन, शीख, मुस्लिम, पारशी, यहुदी व अनेकानेक इतर धर्मीय व निधर्मी यांचा — इतिहास आहे, ही जी परंपरा आहे तिनेच आपणा सर्वांसमोर एक कितीतरी अधिक उच्चतर लक्ष्य ठेवले आहे. आधुनिकतेमधील इष्ट व योग्य अशा अनेक गोष्टी — मूल्ये, संकल्पना, संस्था, रीतिभाती, संस्था, नीती इ. — आत्मसात करून आपली परंपरा नव्या रूपात सतेज, समर्थ व समावेशक बनविण्याचे लक्ष्य इतिहासाने आपल्यासमोर ठेवले आहे.

हे लक्ष्य साध्य करण्यासाठी सामरस्य निर्माण करण्याची नितांत आवश्यकता आहे. असे सामरस्य निर्माण करण्यासाठी उपकारक भूमिका व मार्ग यांचे दिग्दर्शन न्यायमूर्ती रानडे यांचे व्यक्तित्व, विचार व कार्य यांच्यामध्ये आपणांस घडते. तिकडे मी आत्ता वळतो.

टिळकांना आपण लोकमान्य म्हणतो आणि रानड्यांना न्यायमूर्ती. पण न्यायमूर्ती म्हणून त्यांची कारकीर्द वा त्यांनी दिलेले निवाडे आज कोणी आठवतही नाही. वस्तुतः, रानडे विद्यार्थी असतानाच त्यांचे प्राध्यापकही त्यांच्या विद्वत्तेने थक्क होऊन गेले होते. 'प्रिन्स ऑफ ग्रॅज्युएट्स' असे त्यांना कौतुकादराने म्हटले गेले. त्यांच्या विद्वत्तेच्या मानाने त्यांना बऱ्याच सामान्य स्वरूपाच्या नोकरीमध्ये दीर्घ काळ काम करावे लागले. आणि हायकोर्टाचे न्यायाधीश म्हणून अखेरीस नेमणूक झाली तरी मुख्य न्यायाधीशाचा मान त्यांना दिला गेला नाही. असो.

१८५७ चा उठाव उत्तरेत झाला तेव्हा टिळक अवघे एक वर्षाचे बाळ होते. पण रानडे पंधरा वर्षांचे होते. १८५७ साली ते पुढील शिक्षणासाठी मुंबईस आले; १८५८ साली ते एल्फिन्स्टन कॉलेजात दाखल झाले. १८५७चा उठाव मोडून काढल्यावर ब्रिटिश राजवटीने दमनाचा जो क्रूर वरवंटा उत्तर भारतात फिरवला व प्रजेला निःशस्त्र व निस्त्राण केले त्याची दखल रानड्यांनी कशी व कितपत घेतली याचा शोध कधीतरी घ्यायला हवा. बहुधा, त्यांनी याविषयी लिखित स्वरूपात मतप्रदर्शन केले नसावे. पण वस्तुस्थिती तर त्यांच्या परिचयाची असणार. या राजकीय पार्श्वभूमीवर, सरकारी नोकरीच्या मर्यादेत, त्यांनी त्यांचे जीवितकार्य ठरविले असले पाहिजे. ते कोणते म्हणता येईल?

इंग्लंडमधील लिबरल-लोकशाही धाटणीच्या सारखा आधुनिक काळाला साजेसा समाज येथे निर्माण करावयाचा आणि येथे एका 'राष्ट्रा'ची निर्मिती करावयाची, ही दोन कामे त्यांनी त्यांची मानली. समाजाची घडी नव्या पायावर बसवावयाची तर येथे धार्मिक-सामाजिक सुधारणा व वैचारिक प्रबोधन घडून यावयास पाहिजे. तसेच जगातील सर्वाधिक विकसित व उन्नत ब्रिटिश अंमलाने आज आपणांस एका प्रशासकीय छत्राखाली आणले आहे. या योगायोगाचा — 'ईश्वरी वरदाना'चा — लाभ उठवून, त्यांचे वैचारिक धन व संस्थात्मक रचना आत्मसात करून आपण आपले एक आधुनिक राष्ट्र घडवावयाचे आहे, हे त्यांनी स्वतःशी मनोमन ठरविले.

रानड्यांच्या काळातच त्यांच्या भूमिकेला आव्हान दिले गेले. हे आव्हान महाराष्ट्रातही दिले गेले. आणि त्यांना आव्हान देणाऱ्यांमध्ये लोकमान्य टिळक सर्वांपुढे होते. या संदर्भात रानड्यांनी त्यांच्या भूमिकेची स्पष्टता करताना आपण

विचारपूर्वक नेमस्त, मवाळ भूमिका अंगिकारणारे आहोत असे म्हटले. टिळकांच्या विषयी त्यांना कौतुक होते. सरकारी नोकरी न करण्याचा निर्णय घेण्याची हिंमत दाखवण्याबद्दल, तसेच त्यांच्या कर्तृत्वाबद्दल. पण साधने व मार्ग यांच्यावरून टिळकांशी त्यांचे गंभीर मतभेद होते.

१९०८ पर्यंतच्या टिळकांच्या राजकारणाचे एक वैशिष्ट्य असे सांगता येईल की, ते एक शत्रूपक्ष मनाशी धरत; तो निर्माण होईल अशाही चाली खेळत; समाजात फूट पाडत आपले राजकारण करीत. डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीत, पुढे सार्वजनिक सभेत, हिंदु-मुसलमान संबंधांच्या संदर्भात, आणि काँग्रेस संघटनेत — सर्वच ठिकाणी टिळकांनी शक्ति-प्रदर्शनाचा खेळ मांडला. आपण खऱ्याची, उच्चतर ध्येयाची, न्यायाची बाजू घेऊन लढत देत आहोत असा त्यांचा दर वेळी दावा असायचा.

आता, रानड्यांचा मार्ग हा 'सर्वांना बरोबर घेऊन जाण्याचा' मार्ग होता. 'शत्रूपक्ष' असे काही ते मानत नव्हते; म्हणजे त्यांच्या लेखी कोणी शत्रू नव्हताच, असे म्हणता येईल. समरसतेची ही खरी, आदर्श व दूरदृष्ट्या व्यवहार्य भूमिका होती. सर्वांना जेव्हा बरोबर घेऊन जावयाचे असते तेव्हा वाटचाल आस्तेकदम होते; जो सर्वात मंद गतीने चालत असतो त्याच्याशी संवाद करीत, मेळ साधत, त्याला धीर देत व त्याची हिंमत वाढवीत चालावयाचे असते. आपण जेव्हा नव्या पायावर समाजाची उभारणी करण्याची गोष्ट हाती घेतो तेव्हा, जुने विचार व रीती सोडण्यास जे लोक तयार नसतात त्यांची मने वळवावी लागतात. त्यांच्या रूढी, परंपरा, समजुती, श्रद्धा यांचे खंडन करीत असतानाही त्यांचा आदर राखीत त्यांच्याशी समरस व्हायचे असते.

सामरस्याचा मार्ग अवलंबणारी व्यक्ती वा संघटना/चळवळ कट्टर, आक्रमक, दहशतवादी असू शकत नाही. ज्यांना बदलावयाचे ते लोक हे, एका अर्थी, देवाच्या जागी असतात. त्यांच्याविषयी पूज्यभाव, भक्तिभाव हृदयात असावा लागतो. सामरस्याचा मार्ग हा स्वतःकडे कमीपणा घेणारा, सदैव क्षमाशीलता बाळगणारा, मन मोठे करणारा मार्ग आहे.

रानडे सुधारक असले तरी हिंदू हीच त्यांची ओळख होती. निधर्मी भूमिका घेणाऱ्या व्यक्ती त्यांच्या काळात जवळपास नव्हत्याच. ते एकेश्वरवादी होते. पण महत्त्व या गोष्टीला आहे की, त्यांचे हिंदूपण कोणालाच प्रतिपक्षी न बनविणारे तर होतेच; पण प्रसंगी 'मी हिंदूही नाही, आणि मुसलमानही नाही' ही भूमिका घेता येण्याइतके ते समावेशक व अनाग्रही होते. याच वाक्याच्या नाण्याची दुसरी बाजू 'मी हिंदू आहे, मुसलमानही आहे, आणि ख्रिश्चनही आहे...' ही आहे. स्वतः हिंदू राहून त्याच वेळी भारतीयत्वाची जोपासना करण्यासाठी या प्रकारचे सामरस्य भारतातील अन्यधर्मीयांबरोबर मनोमन असण्याची गरज आहे, हे त्यांनी जाणले होते

हिंदू म्हणून स्वतःची स्वतःला व इतरांना ओळख होती त्या हिंदू समाजांतर्गत समरसता निर्माण व्हावयाची असेल तर जातपात, स्पृश्यास्पृश्यता, रोटीबेटीबंदी, उच्चनीचभाव, स्त्रियांचे दास्य यांसारख्या गोष्टींचे निर्मूलन व्हायला हवे याबाबतीत रानड्यांचे मत स्पष्ट होते. (हिंदू समाजव्यवस्था वा संस्कृती यांच्या पलीकडे असलेल्या आदिवासी व अन्य जनजातींचा विचार त्यांनी तूर्त बाजूला ठेवल्यासारखा दिसतो.) एक प्रबळ हिंदू पक्ष संघटित करण्यासाठी त्यांना अशी समरसता हवी होती असे म्हणता येत नाही. राष्ट्र म्हणून जी समरसता निर्माण करणे भारतीय एक-राष्ट्रीयत्वाच्या निर्मितीसाठी आवश्यक आहे तिच्या आड येणारी, ती समरसता उत्पन्न न होऊ देणारी ही हिंदुपक्षसंघटना होय आणि म्हणून ती त्यांनी आत्मघातकी मानली असती. टिळक आणि रानडे यांच्यातली ही ठळक, महत्त्वाची व निर्णायक भेदरेषा आहे.

इथे आपण महात्मा फुले आणि संत गाडगेबाबा यांचाही विचार करू. डॉ. हेडगेवारांच्या चित्राच्या पाठीमागे फुले, आंबेडकर व गाडगेबाबा यांची चित्रे आहेत, असे एक चित्र श्री. पतंगे यांच्या लेखात टाकले आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांची गोष्ट थोडी वेगळी आहे. आता, महात्मा फुल्यांचा सार्वजनिक सत्य धर्म अनुसरणारा (रानडे, गाडगेबाबा यांच्या अर्थाने) हिंदू राहू शकतो, पण तो डॉ. हेडगेवारांच्या अर्थाने हिंदुसंघटनवादी हिंदू होऊच शकणार नाही. गाडगेबाबा तर संत होते. त्यांची शिकवण जो कोणी त्यांचे प्रवचन ऐकेल त्या सर्वांसाठी होती. आणि तसा प्रसंगच येता तर, त्यांनीही रानड्यांप्रमाणेच 'मी हिंदूही नाही, मी मुसलमानही नाही' असेच म्हटले असते.

राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ आणि त्याचाच एक घटक-भाग असलेला सामाजिक समरसता मंच यांची 'समरसते'ची जी संकल्पना आहे ती, अशा रीतीने, ना न्यायमूर्ती रानड्यांच्या

समरसतेच्या संकल्पनेशी व व्यवहाराशी जुळतीमिळती आहे, ना महात्मा फुले व संत गाडगेबाबा यांच्या. डॉ. आंबेडकरांनी तर हिंदुत्व व सामाजिक समरसता यांचा संबंध अहिनकुलवत् असल्याचे सांगितले. 'ॲनायहिलेशन ऑफ कास्ट' या प्रबंधाचे मुख्य प्रतिपादन हेच आहे. लोकांच्या मनात रुजलेला हिंदू धर्म व त्यांची व्यवहारातली हिंदू संस्कृती याच गोष्टी समरसता उत्पन्न होऊ न देणाऱ्या आहेत असे त्यांचे म्हणणे.

आता, वर्णव्यवस्था, स्पृश्यास्पृश्यता, स्त्रीचे दास्य, जातपातीबरोबर येणारी रोटीबेटीबंदी, उच्चनीच श्रेणी व वर्तणूक संघ ठामपणे नाकारतो असे वारंवार सांगितले जाते. ही केवळ ढोंगबाजी आहे असा आरोप करणाऱ्यांपैकी मी नाही. ही संघाची तत्त्वतः खरोखरची भूमिका आहे असे स्वीकारले म्हणजे वेगळाच पेच मात्र उत्पन्न होतो. असे आंतरिक परिवर्तन ज्यांचे घडते त्यांचे आणि हिंदू संस्कृतीचा अभिमान बाळगणाऱ्या पारंपरिक सनातनी हिंदूंचे अजिबात जुळत नाही. उदाहरणार्थ, महात्मा गांधींच्या ठायी असे आंतरिक परिवर्तन घडले होते; त्यानंतरही, ते स्वतःची ओळख सनातनी हिंदू म्हणून देत; आणि वर्णाश्रमधर्माचा गौरवही अखेरपर्यंत करीत. चार पुरुषार्थ मानीत. प्राचीन परंपरांचा ते गौरव करीत. (उदा. *हिंद स्वराज्य* मधील विवेचन पाहा). म्हणजे, वास्तविकतः, महात्मा फुले व डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्याऐवजी, सामाजिक समरसता मंचाने डॉ. हेडगेवार हे महात्मा गांधींची परंपरा पुढे चालविणारे आहेत असे म्हणावयास हवे; पण रा.स्व. संघाची मंडळीही गांधी-विरोधकच होती. मुसलमान व ख्रिश्चन यांच्या बरोबर सामरस्य साधण्याच्या त्यांच्या अथक प्रयत्नांसाठी द्वेषही करीत.

सामाजिक समरसता, समरसता साहित्य असे आपण म्हणतो तेव्हा या 'समरसते'चे स्वरूप, आशय आणि लक्ष्य आपण इतके निरुंद तर करीत नाही ना, की विशाल व उच्चतर पातळीवरील समरसतेच्या मार्गातली ती धोंड बनते, याचा संघपरिवारातील समरसतावादी मंडळींनी अंतर्मुख होऊन विचार करावयास हवा आहे. ते आज न्यायमूर्ती रानड्यांचे पुण्यस्मरण करीत आहेत म्हणून याची विशेषच गरज आहे. काही काही गोष्टी स्पष्टपणे स्वतःला व इतरांना सांगण्याची प्रथम आवश्यकता आहे. जातपातीधिष्ठित हिंदू समाजरचना व संस्कृती ही सुस्पष्टरीत्या 'एकात्म' होती; पण ही एकात्म बांधणीच मुळी समता व समरसता नाकारण्यावर उभी होती. हिंदू संस्कृती सहिष्णुतेवर उभारलेली आहे हे वर्णन अर्धसत्य आहे. या सहिष्णुतेच्या नाण्याची दुसरी बाजू योग्य दुरावा, अंतर आणि उच्चनीच भाव राखणे ही होती. विशेषतः, जे कनिष्ठ, हीन, अस्पृश्य गणलेले होते त्यांनी आपण होऊन मर्यादा सांभाळावयाच्या असत. या मर्यादांचा भंग कोणी करू गेल्यास उच्चवर्णीय माणसे किती क्रूर होऊ शकतात यांचा अनुभव दलित, भटकेजातीय इ. च्या वरील अत्याचारप्रसंगी वारंवार येतो. समरसता नाकारण्यावर, विषमता व शोषण यावर आधारलेली ही व्यवस्था व संस्कृती इतकी दीर्घकाळ टिकली यातून हाती येणारा एक निष्कर्ष असा की, त्या आधारे सुसंघटित उच्चतर भौतिक जीवन शक्य करणारी ग्रामव्यवस्था आकारास आणता आली. या पार्श्वभूमीवर समरसतेची गोष्ट जर आपण करीत असू तर, 'समता' हे जडवादी, भौतिक मूल्य आहे तर 'समरसता' हे आध्यात्मिक जीवनमूल्य आहे असली बाष्कळ मांडणी प्रथमतः टाकून द्यायला हवी. वारकरी चळवळ — किंबहुना भारतभर संतांनी केलेले कार्य — ही, व्यावहारिक भेद, विषमता, शोषण यांच्या पलीकडे नेणारे आध्यात्मिक उन्नयन साधत समरसतेने सर्वांशी व्यवहार करण्यास शिकवणारी महान (त्या काळच्या संदर्भात) क्रांतिकारक चळवळ होती. पण ऐहिक-भौतिक जीवनात न उतरणारी समरसता आज आपणांस मंजूर होणार नाही, होऊ नयेही. 'जडवादी' व 'आध्यात्मिक', अशा दोन पातळ्या (वा क्षेत्रे) वेगळी करीत राहणे ही खरी समग्र समरसता टाळण्याची चालबाजी होऊ शकते.

'सनातन धर्मा'चे अधिष्ठान देऊन* आपण जी वैशिष्ट्यपूर्ण एकात्म पण सामरस्य नाकारणारी समाजरचना सिद्ध केली, भरभक्कम केली, आणि जिच्या आधारे आपण (व इतर सारेच) आपल्याला 'हिंदू' म्हणून ओळखत आलो **तिचा पायाच उखडून तिला मोडीत काढणाऱ्या समरसतेचा पुरस्कार खरोखर आपण करीत आहोत ना,** ही गोष्ट तपासून घ्यायला हवी. आणि भौतिक, आर्थिक-राजकीय व्यवस्था व दैनंदिन इहलौकिक व्यवहार या 'जडवादी' गोष्टीच पायाशी असल्याने,

* आपण ज्याला 'हिंदुधर्म' म्हणतो त्यासाठी अगदी अलिकडेपर्यंत 'सनातन धर्म' हा शब्द रूढ होता. १९व्या शतकात स्वामी दयानंदांच्या आर्यसमाजाला विरोध करण्यासाठी 'सनातन धर्म सभा' स्थापन केली गेली.

अनुक्रमणिका

'समरसता' ही 'जडवादी'च्या विरोधी 'आध्यात्मिक' गोष्ट असू शकत नाही. या आमूलाग्र परिवर्तन घडवून आणणाऱ्या समरसतेचा अंगीकार व्यवहारात आपण करीत असलो तर मग आपल्या 'हिंदुत्वा'चीदेखील आमूलाग्र पुनर्मांडणी करावी लागेल.

सैद्धान्तिकदृष्ट्या अशी पुनर्मांडणी एकोणिसाव्या शतकात अनेक थोर पुरुषांनी केली. देवेंद्रनाथ टागोरप्रभृतींनी केलेली 'ब्राह्म' धर्माची मांडणी, स्वामी विवेकानंदांनी केलेली 'वेदान्ता'ची मांडणी, स्वामी दयानंदांनी केलेली 'वैदिक आर्य' धर्माची मांडणी, ॲनी बेझंट यांनी केलेली 'थिऑसफी'ची मांडणी ही या प्रयत्नांची काही ठळक उदाहरणे होत. रानड्यांनी केलेली नवभागवतधर्माची मांडणी ही याच परंपरेतील. महात्मा फुले यांनीही 'सार्वजनिक सत्य धर्म' या नावाने हीच गोष्ट केली. या सर्व मांडण्यांचा विशेष असा की, त्या वस्तुतः समकालीन हिंदू धर्म व हिंदू व्यवहार नाकारणाऱ्या, ह्या पलीकडे जाऊन सर्व मानवांना ज्याचा स्वीकार करण्यात, ज्याच्याशी समरस होण्यात अडचण येणार नाही अशा धर्माचा पुरस्कार करणाऱ्या मांडण्या आहेत. 'हिंदुसंघटना'चे लक्ष्य ठेवून केलेल्या या मांडण्या नाहीत. आर्यसमाजानें पुढील काळात मुस्लिम व ख्रिश्चन समाजविरोधी राजकारणी भूमिका जोपासल्याने ह्यांचे 'वैदिक आर्यत्व' हे कट्टर हिंदुत्ववादात रूपांतरित झाले.

सामाजिक समरसता मंच 'समरसते'ची गोष्ट करतो तेव्हा खरोखरच मानवमात्राशी (व सर्वच सृष्टीशी) समरस होण्याची गोष्ट करीत नाही असे म्हणावे लागते. ही समरसता 'हिंदू' म्हणून हिंदूंचे बलिष्ठ हिंदुसंघटन निर्माण करण्यासाठी आहे. कारण 'हिंदू'वर जो एक जोर समरसतेच्या संदर्भात सतत दिला जातो त्याचा रोख, जे या देशात हिंदू नाहीत त्यांना लक्ष्य करण्याचा आहे. तुम्ही हवी तर ख्रिश्चन, इस्लामी, यहुदी, शीख, जैन, बौद्ध वा इतरही अनेक उपासनापद्धतींपैकी कोणतीही उपासनापद्धती अंगिकारा, आमची मान्यता आहे; पण तुम्ही हिंदू संस्कृती व परंपरा यांचे वाहक, समर्थक व्हायला हवे, नव्हे तीच तुमची खरी अस्मिता आहे याला तुमची मान्यता हवी, असा आग्रह आहे. उपासनापद्धतीपुरते वेगळेपण, वैविध्य स्वीकृत; उर्वरित बाबतीत एकछाप 'हिंदुत्व' अंगिकारले आहे की नाही हे **दर वेळी** अधिकृतपणे कोणी तरी ठरवणार ही गोष्ट यामध्ये गर्भित आहे, हे लक्षात घ्या. आजवर कोणाला मी हिंदू आहे असे पटवून द्यावे लागत नव्हते. जो स्वतःला हिंदू म्हणवत असेल तो, किंवा इतरेजन ज्याला हिंदू म्हणून ओळखत असतील तो आपोआपच हिंदू ठरत असे. थोडक्यात, सामाजिक समरसता मंच ज्या समरसतेची गोष्ट करीत आहे ती, 'काही शत्रूपक्ष उपस्थित आहेत त्यांच्यावर मात करण्यासाठी स्वकीयांची एकजूट करू इच्छिणारी' समरसता आहे. समरसता उत्पन्न करणारी 'सहसंवेदनशीलता' मग काहींपुरती मर्यादित ठेवण्याबद्दलही आग्रह असतो. जो शत्रूपक्ष मानलेला असतो त्याच्याविषयी कडवा वैरभाव जोपासणे या समरसतेच्या निर्मितीचे एक प्रयोजन असते. यामधून अमानुष क्रौर्य जन्माला येते. माणुसकीचा मुडदा पडतो. या सगळ्याचा भीषण अनुभव आपण फाळणीच्या कालखंडात घेतलेला आहे. हिंदुत्वाचा पक्ष घेऊन कार्य करणाऱ्या काही संघटनांचे वर्तनही, आणि बोलणेही, या क्रूर जातकुळीचे होत असते. या संघटनांचा 'संघ परिवारा'त समावेश आहे ही गोष्टही दुर्लक्षिता येत नाही.

रानड्यांचा सामरस्याचा मार्ग हा नव्हता. कोणाकडेही शत्रू, परका अशा नजरेने पाहणे, कोणाशीही दुराव्याने, वैरभावाने वागणे त्यांच्या समरस वनण्याच्या प्रक्रियेत मिटून जाणार. दुसऱ्याने केलेल्या आगळिकीची, गैरकृत्याची, अपरोधाची दखलच न घेण्याइतकी त्यांची संवेदनशीलता बोथट वा मृतवत् झालेली नव्हती. पण 'शठं प्रति शाठ्यम्' हा सामरस्याचा मार्ग नव्हे; तो वैर वाढविणारा, सहसंवेदनशीलतेचा परीघ संकुचित बनविणारा मार्ग आहे, ही त्यांची धारणा होती. आणि म्हणून सर्वांचे सर्व अपराध पोटात घालून त्यांनी सामरस्य वाढवीत राहण्याचेच कार्य केले.

भारताचे एक राष्ट्र घडवायचे आहे. पण आधुनिक अर्थाने नागरिकत्वाची, राष्ट्रीयत्वाची भावना येथे नाही. पूर्वीही कधी नव्हती. येथील नाना प्रकारचे भेद, विविधता लक्षात घेता, विभिन्न समाजांमधील ताण, तेढ व कलह लक्षात घेता, एकराष्ट्रीयत्वाची भावना उत्पन्न करावयाचे ध्येय साकार करण्याचा एकच मार्ग आहे याची मनोमन त्यांना खात्री पटली होती. कोणी कितीही काटेकुटे वाटेत अंथरले, धटिंगणपणा केला, आरोप केले, अडथळे उत्पन्न केले तरी मनाची शांती व समतोल ढळू न देता सामरस्य प्रकट करीत मार्गक्रमण चालूच ठेवावयाचे, ही त्यांची 'नेमस्त' भूमिका होती.

राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ, संघपरिवार, सामाजिक समरसता मंच यांची समरसतेची कल्पना व तिचे साध्य आणि रानडे (व फुले, गाडगेबाबा) यांना अभिप्रेत असलेली समरसता व त्या समरसतेचे साध्य यांची जातकुळी वेगळी आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी आयुष्यभर दुरावा, अविश्वास, शत्रुत्वाची भावना जोपासत दलितांसाठी हक्क, न्याय पदरात पाडून घेण्याचे राजकारण केले. पण आयुष्याच्या अखेरच्या पर्वामध्ये, ज्यांना त्यांनी 'आपले लोक' मानले होते त्या दलित लोकांच्या निरंतर भल्यासाठी म्हणून बाबासाहेबांनी बौद्ध धम्माची दीक्षा स्वतः घेतली व लाखो अनुयायांना दिली. भगवान बुद्धांच्या शिकवणुकीचे सार एका अंगाने मनातील क्रोध व वैरभाव मिटविणे, जो कोणी समोर असेल त्याच्याविषयी सहसंवेदना बाळगून त्याला जवळ करणे, त्याला आपलासा करणे असेच सांगता येईल.

जेथे मुसलमान, ख्रिश्चन समाजांचा संबंध येतो तेथे असे सामान्यपणे अनुभवाला येते की, संघ परिवारातील मंडळी सहसंवेदनशीलता प्रकट करीत नाहीत. सहसंवेदनशीलतेची जागा दुरावा, अविश्वास, संशय व वैरभाव या भावना कमीअधिक प्रमाणात घेतात. या समाजांकडून कृती होतात तेव्हा दोष, अपराध त्यांच्या पदरात टाकण्यात एक उत्साह, आवेश व संताप प्रकट केला जातो. आपल्याच मंडळींकडून अशाच प्रकारच्या कृती केल्या जातात तेव्हाही दोष, अपराध 'शत्रूपक्षीयां'चा कसा आहे हेच आग्रहपूर्वक ठसविले जाते. याचा अर्थ असा की, सामरस्याचा लाभ फक्त आपल्या कसोटीला उतरणाऱ्या वा आपण ज्यांना 'आपले' मानतो त्यांनाच द्यावयाची भूमिका असते. म्हणजेच, समरसता, सहसंवेदना, औदार्य, क्षमाशीलता, स्नेह आणि 'मानव्या'वरील निष्ठा यामध्ये अंतराय निर्माण केला जातो.

सहसंवेदनेच्या कक्षेत काही माणसांना प्रवेश द्यावयाचा व कांहींना द्यावयाचा नाही ही भूमिका 'समरस तो साहित्यिक' ही व्याख्या नाकारणारी भूमिका आहे. महात्मा फुले यांच्या परिचयाचा प्रस्थापित हिंदुधर्म, समाजव्यवस्था व संस्कृती पंक्तिप्रपंच करण्यावर, शूद्रातिशूद्र व स्त्रिया यांना ज्ञान व कर्म या दोन्ही क्षेत्रांत अनेक अधिकार नाकारण्यावर उभारलेली होती. प्रत्यक्षातला व्यवहार तर अधिकच भ्रष्ट व लबाडीचा होता. या पार्श्वभूमीवर, न्यायमूर्तींनी ग्रंथकारांच्या सभेचे निमंत्रण जेव्हा महात्मा फुले यांना दिले तेव्हा त्यांनी त्यांचे ते सुप्रसिद्ध पत्र पाठविले. ज्यांची समरसता वर्णजातींनी निरुंद व पक्षपाती राहिली आहे त्यांना साहित्यिक कसे म्हणावे, असेच जोतिबा विचारीत होते.

सामाजिक समरसता मंचाच्या भूमिकेत महात्मा फुले, डॉ. आंबेडकर, संत गाडगेबाबा, आणि आता न्यायमूर्ती रानडे यांना खरोखर सामावून घ्यावयाचे असेल तर मंचाच्या प्रवर्तकांच्या, प्रवक्त्यांच्या व कार्यकर्त्यांच्या समोर काही गंभीर मुद्दे उपस्थित होतात. ते कोणते यांचा ऊहापोह मी येथवर केला. अंतर्मुख होऊन, आत्मपरीक्षण करण्यासाठी माझे मित्राच्या नात्याने आपणांस आवाहन आहे.

तळटीपा

(१) (i) " 'समरसता' या शब्दाची नवीनता तो ज्या संदर्भात वापरला गेला आहे त्या संदर्भात आहे. हा संदर्भ हिंदू समाजात निर्माण झालेल्या जातीय विषमतेशी आहे. 'समरसता' शब्दाचा दुसरा संदर्भ भारतीय समाजात उपासनापंथांवरून निर्माण झालेल्या भेदांशी आहे. आजवर 'समरसता' हा शब्दप्रयोग प्रामुख्याने हिंदू समाजातील जातीय उतरंडीतून निर्माण झालेल्या विषमतेशीच निगडीत मांडला गेला आहे. दुसऱ्या संदर्भाचा प्रसंगोपात उल्लेख केला गेला आहे. पण मुख्यतः भर सामाजिक विषमतेच्या संदर्भात आहे. या संदर्भात समरसतेचा अर्थ समाजातील घटकांनी परस्परांशी मानसिकदृष्ट्या, भावनिकदृष्ट्या एकरुप होणे होय. एकमेकांच्या सुखदुःखात आत्मीय भावनेने सहभागी होणे होय.

"समरसतेचा अधिक विचार करण्यापूर्वी पहिला प्रश्न असा निर्माण होतो की समाजात विषमता का निर्माण होते?... निसर्गनिर्मिती ही विविधतेची असते तर विषम निर्मिती मानवाची असते. सर्व प्रकारची विषमता मनुष्य निर्माण करतो. विषमता निर्माण करण्याचे मनुष्याने शास्त्र तयार केले आहे...भांडवलशाहीतून निर्माण होणारी आर्थिक विषमता ही पूर्णपणे मनुष्यनिर्मित विषमता आहे.

"हीच गोष्ट सामाजिक विषमतेची आहे. आपल्याकडे जन्माने जाती ठरतात. जन्माने जातीय व्यवसाय ठरतात. जन्माने व्यक्तीचे समाजातील स्थान ठरते. धार्मिक, राजकीय, सामाजिक अधिकार ठरतात....यातून समाजामध्ये अभूतपूर्व अशी सामाजिक विषमता निर्माण झालेली आहे. ही विषमता विविधतेतून निर्माण झालेली नाही, निसर्गातून निर्माण झालेली नाही. ही पूर्णतः मनुष्यनिर्मित विषमता आहे. आर्थिक आणि सामाजिक विषमतेबरोबर धार्मिक, सांस्कृतिक, राजकीय विषमतेचेही या प्रकारे विवरण करता येईल...सर्व प्रकारच्या विषमतेचा उगम सामाजिक विषमता आहे. सामाजिक विषमता निर्माण करणारी कारणे दूर केली तर बाकीच्या विषमता क्रमाक्रमाने कमी होत जातील...

अनुक्रमणिका

"...हिंदू समाजाची रचना जातिव्यवस्थेवर आधारित आहे...जोपर्यंत जाती आहेत तोपर्यंत विषमता राहील, म्हणून जातिअंताशिवाय विषमताअंत नाही हे प्रमेय मांडले गेले आहे. जातिअंत घडवून आणणे हे वाटते तितके सोपे काम नाही. जातिअंतलढ्यातील सर्वात मोठी अडचण हिंदू समाज एककेंद्रमुखी नसणे ही आहे. हिंदू समाजाचे सांस्कृतिक नेतृत्व सुद्धा नाही. एका अर्थाने वव्हंशी स्वायत्त, विविधकेंद्री गटांची रचना म्हणजे हिंदू समाज अशी आपली समाज रचना आहे. यामुळे जो कुणी असा जातिअंताचा लढा सुरू करतो, त्याचा लढा स्वजातीपुरता मर्यादित राहतो. अन्य जातींना तो आपला लढा वाटत नाही. यामुळे हिंदू समाजव्यवस्थापरिवर्तन हा खूपसा तात्त्विक चर्चेचा विषय आणि मोठ्या प्रमाणात सवंग भाषणबाजीचा विषय झाला आहे. तो प्रत्यक्षात कृतीत येणे महाकठीण काम आहे...

"मानसिक परिवर्तन घडवून आणण्याचे पुढील मार्ग आहेत : १) लोकांना विचारप्रवृत्त करणे. २) धर्मांतर करणे. ३) आपल्या श्रेष्ठ तत्वज्ञानाची आणि वारशाची आठवण करुन देणे. ४) संस्कार घडविणे. जेव्हा विषमतेची मानसिकता वदलली जाऊन सर्वांविषयी समदृष्टी निर्माण होईल तेव्हा समरसता निर्माण झाली असे म्हणायचे...

"विषमतेचा व्यवहार आणि आध्यात्मिक तत्त्वज्ञान यांचा काही संबंध नाही. सर्वांभूती एकच परमेश्वर आहे किंवा सर्वांभूती एकच तत्त्व आहे, हे यांतील तत्त्वज्ञान आहे. 'मी तसा तू' अशा भावनेने एकमेकांशी व्यवहार केला पाहिजे अशी येथील महापुरुषांची शिकवण आहे, तसा त्यांचा व्यवहारदेखील आहे. याचीही ओळख देऊन समाजातील फार मोठ्या वर्गाचे मानसिक परिवर्तन घडविता येऊ शकते. राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाने या मार्गाने समाजातील फार मोठ्या वर्गाचे परिवर्तन घडवून आणले आहे. आपल्या श्रेष्ठ वारशाला जागून सहजपणे समरसतेचे आचरण कसे करावे याचे उत्तम शिक्षण दिलेले आहे. तसा व्यवहार करणारे लाखो लोक उभे केले आहेत.

"मानसिकता परिवर्तनामध्ये सातत्याने मनावर संस्कार करीत राहण्याची आवश्यकता आहे. हे संस्कार सामूहिक प्रार्थनेतुन, सातत्याने चांगल्या गोष्टींच्या स्मरणातुन, श्रेष्ठ व्यक्तींच्या सहवासातुन, महापुरुषांची जीवनचरित्रे वाचण्यातुन घडत जातात. संस्कार घडविण्याची व्यवस्था खूपशा प्रमाणात समाजात आज आहे. त्यामुळेही विषमता निर्मूलनाचा मार्ग हळूहळू का होईना पण समतेच्या दिशेने जात आहे...

"साहित्याचा मानसिक परिवर्तनाशी फार जवळचा संबंध आहे...समाजात उलथापालथ घडवून आणण्याचे सामर्थ्य वैचारिक साहित्यकृतीत असते. म्हणूनच म्हटले गेले आहे की, Pen is mighter than (the) sword – लेखणी ही तलवारीपेक्षा अधिक शक्तिशाली असते.

"समाजातील अन्याय, शोषण, दैन्य, दुःख, दारिद्र्य, काही जणांची दंडेली, याविरुद्ध श्रेष्ठ साहित्यिक आपल्या लेखणीच्या द्वारे कधी उत्तम कलाकृती निर्माण करून तर कधी श्रेष्ठ वैचारिक वाङ्मय निर्माण करून समाजमानस संस्कारित करीत असतो...दुसऱ्याच्या दुःखाने तेवढेच दुःखी होणे हीच खरी समरसता आहे. ती निर्माण करण्याचे साहित्याचे कार्य फार मोठे आहे.

"...वाचकाच्या सुष्ट प्रवृत्तीचे उन्नयन करणारे आणि त्याच्या मनात आपल्या स्वबांधवांविषयी प्रेम, करुणा, बंधुता व कर्तव्यबोध जागविणारे साहित्य हे समरसता साहित्य समजले पाहिजे. सामाजिक आणि साहित्यिक संदर्भात समरसतेचा हाच वैचारिक आशय आहे."

रमेश पतंगे, 'समरसतेची वैचारिक संकल्पना' या टिपणामधून. समरसतेचा विचार हिंदुंपुरता, व मानसिक परिवर्तनावर भर देणारा आहे हे स्पष्ट व्हावे.

(ii) "साहित्य समाजात निर्माण होते. जसा समाज तसे त्याचे साहित्य. समाजात जर जातिभेद व जातिभावना प्रबळ आहेत तर त्या साहित्यातही उमटल्याशिवाय राहत नाहीत. समाजातील घटकांत परस्परांविषयीची अविश्वासाची भावना मोठ्या प्रमाणात असेल तर त्याचे प्रतिबिंब साहित्यात प्रकट होणारच. समाजात स्व-मताचा दुराग्रह असेल व कमालीची असहिष्णुता असेल तर ती साहित्यात प्रकट होणारच. समाजात जर परस्परांविषयी द्वेषभावना असेल तर ती साहित्यात दिसणारच. कारण स्पष्ट आहे की, साहित्य हे समाजमनाचा आरसा असते, जसे बिंब तसे प्रतिबिंब!

"समरसतेचा विचार करणाऱ्यांना ही परिस्थिती आदर्शवत वाटत नाही. समाजाच्या या परिस्थितीत मूलगामी परिवर्तन घडण्याची आवश्यकता आहे. असे परिवर्तन घडवून आणायचे असेल तर समरसतेचा विचार साहित्यसृष्टीतही रुजविला पाहिजे. तो रुजविण्यासाठी 'समरसता साहित्य संमेलना'चा प्रपंच! साहित्य क्षेत्राच्या संदर्भात समरसता ही सामाजिक-साहित्यिक चळवळ (Socio-Literary Movement) आहे. एकात्म, एकरस, बंधुभावयुक्त समाजनिर्मिती हा समरसतेचा आदर्श असल्याने साहित्याच्या माध्यमातून हे ध्येय कसे व्यवहारात आणता येईल, याचा विचार समरसतेच्या सामाजिक-साहित्यिक चळवळीतून अभिप्रेत आहे."

रमेश पतंगे, 'समरसता साहित्य संमेलनाचे प्रयोजन', *सामाजिक समरसता मंच पत्रिका* (साहित्य समरसता शोध विशेषांक).

२. २७-२८ नोव्हेंबर १९९९ रोजी औरंगाबाद येथे भरलेल्या समरसता साहित्य संमेलनाचे अध्यक्ष प्रा. प्रभाकर मांडे यांच्या

अध्यक्षीय भाषणाची पुस्तिका छापलेली आहे. तिच्या मुखपृष्ठावर 'संभाजीनगर (औरंगाबाद)' असा संमेलनाच्या गावाचा उल्लेख हादेखील या राजकीय परिमाणाचा निदर्शक आहे. या पुस्तिकेच्या मलपृष्ठ २ वर लोकमान्य टिळकांच्या ३ जानेवारी १९०६च्या भाषणातील एक उतारा छापला आहे. तो असा आहे :

"वेदकालात भारत हा स्वयंपूर्ण देश होता. एक महान राष्ट्र म्हणून त्याच्यात एकता होती. ती एकता आता नष्ट झाल्याने आपली अवनती झालेली आहे; आणि नेत्यांचे कर्तव्य त्या एकीचे पुनरुज्जीवन करणे हे आहे. या ठिकाणचा माणूस जेवढा हिंदू आहे तेवढीच मद्रास व मुंबई येथील माणसे हिंदू आहेत. गीता, रामायण व महाभारत यांच्या अभ्यासाने एकाच प्रकारच्या कल्पना सर्व देशभर निर्माण होतात. वेद, गीता व रामायण यांच्यावरच्या आपल्या निष्ठा हा आपला सामाईक वारसा नाही का? वेगवेगळ्या पंथांमधील भेद विसरून जर आपण यावर भर दिला, तर ईश्वराच्या कृपेने आपण लवकरच सर्व पंथांचे एकत्रीकरण व ऐक्य केल्याने आपणांस एक बलवान हिंदुराष्ट्र उभे करता येईल. प्रत्येक हिंदूची ही महत्वाकांक्षा, हे ध्येय असावयास पाहिजे."
(*टिळकांची व्याख्याने व लेख* - मद्रास - १९१८; पृ. ३५, ३७; संपादक : प्रा. गं.ना. जोशी)

याच पुस्तिकेच्या मलपृष्ठ ३ वर Koenraad Elst या लेखकाचा *अयोध्या अँड आफ्टर : इश्यूज बिफोर हिंदू सोसायटी* या पुस्तकातील उतारा छापला आहे. त्याचा शेवटचा भाग असा : 'खरंच, हिंदू संस्कृतीविषयी विश्वास जागविण्यासाठी आणि या संस्कृतीतले एकात्मतेचे बंध अधिक मजबूत करण्यासाठी हिंदू यश:सिद्धींचे ऐतिहासिक पुनर्मूल्यांकन खूप महत्त्वाचे आहे." (बाबरी मशीद उध्वस्त करण्याच्या कृतीसंबंधातले हे पुस्तक आहे.)

या संमेलनाचे अध्यक्ष प्रा. प्रभाकर मांडे यांनी त्यांच्या अध्यक्षीय भाषणात 'भारताचे राष्ट्रीयत्व आणि हिंदुत्व हे एकच आहे' असे ठासून सांगत आपले म्हणणे पुढील शब्दांत विशद केले : "भारतात प्राचीन काळापासून जे सांस्कृतिक वेगळेपण प्रवाही राहिले आहे, त्यातूनच आपली जीवनशैली साकारली आहे. तीच आपली अस्मिता आहे. त्यालाच एक सर्वसमावेशक हिंदुत्व ही संज्ञा आहे. भारतात प्राचीन काळापासून परंपरेने चालत आलेल्या लोकसंस्कृतीतून — जीवनपद्धतीतून — हिंदुत्व साकारलेले आहे. खरे तर फ्रेंच, ब्रिटिश, अमेरिकन या शब्दांप्रमाणे हिंदू या शब्दातूनही विशिष्ट लोकसमूहाच्या दृष्टिकोनाचा, वर्तनपद्धतीचा, जीवनशैलीचा, भावविश्वाचा वा विश्वकल्पनेचा (Word View चा) निर्देश होतो. हिंदू या समान राष्ट्रीय संस्कृतीच्या पायावर येथील राष्ट्रीयत्वा आधारलेले आहे. केवळ भौगोलिक ऐक्य हा आपल्या राष्ट्रीयत्वचा आधार नसून संस्कृती, परंपरा आणि जीवनपद्धती यांवर ते अधिष्ठित आहे. तोच आपला 'धर्म' आहे. त्याचा संबंध उपासनेशी नाही. शैवही हिंदू, वैष्णवही हिंदू, शाक्तही हिंदू, त्यांचे विरोधकही हिंदू. एवढेच नाही तर जें या भूमीला पुण्यभू मानतात, जे पंथ आणि उपासनापद्धती हिंदुस्थानात उगम पावल्या ते सगळेच हिंदू. कारण त्यांचा मनोधर्म एक आहे. संस्कृती एक आहे. स्वभाव एक आहे. सांस्कृतिक परंपरेतून चालत आलेल्या त्यांच्या धारणा एक आहेत."

या उताऱ्यातील भूमी 'पुण्यभू' असण्याचा उल्लेख, पंथ व उपासनापद्धत हिंदुस्थानात 'उगम' पावलेल्या असण्यावरील भर या गोष्टी राजकीय परिमाणाच्या द्योतक आहेत. 'भारतीय' असण्यामधून व्याख्येनेच येथील कोण्या समूहांना मनाने वगळलेले आहे हे सूचित होते.

३. भाजपच्या नेतृत्वाखालील वर्तमान आघाडीची केंद्रातली राजवट ही आघाडीतील घटकपक्षांच्या अस्तित्वामुळे, संघपरिवारातल्या काही संघटनांचा त्या दिशेने रेटा असूनही, कोण व्यक्ती कधी राष्ट्रीय वा अराष्ट्रीय निष्ठेचा ते अधिकृतरित्या घोषित करू शकत नाही. पण याची मांडणी सतत होत असते. उदाहरणार्थ, Koenraad Elst यांचा निर्देश तळटीप क्र. २ मध्ये आला आहे. प्रा. मांडे यांच्या अध्यक्षीय भाषणाच्या पुस्तिकेच्या मलपृष्ठ ३ वरील अवतरणात, हिंदू धर्माविषयी — म्हणजे भारताविषयी — गर्व परिपुष्ट करण्याचा प्रयास करणे आवश्यक असल्याचे सांगून एल्स्ट म्हणतात की या "प्रयासाचे दोन शत्रू" आहेत. 'हिंदू संस्कृतीच्या दुष्मनांची प्रशंसा करणारी', 'हिंदू संस्कृतीतल्या एकात्मतेच्या धाग्यांना नाकारणारी... सेक्युलॅरिस्ट मानसिकता' हा एक शत्रू त्यांनी समोर ठेवला आहे.

प्रा. मांडे त्यांच्या अध्यक्षीय भाषणाच्या संहितेत म्हणतात, "आपल्याच देशाचे भावविश्व समजून घेण्यास आजचा बुद्धिजीवी वर्ग व तथाकथित 'धर्मनिरपेक्षवादी' किंवा 'सेक्युलॅरिस्ट' तयार नाहीत. त्यांनी.... तथाकथित अल्पसंख्यांकांचे वेगळेपण जोपासण्याचे व त्यांचे अनुनय करण्याचे धोरण स्वीकारले आहे असे दिसते.' आणि लगेचच प्रा. मांडे एल्स्ट यांच्या मतांचा मान्यतेने संदर्भ देतात.

प्रा. मांडे यांच्या भाषणात पुढे त्यांनी "मध्ययुगातील परकीय शासनामुळे व इंग्रजांच्या येथील साम्राज्यामुळे जातीजातींत विभागलेल्या या समाजात कटुता निर्माण झाली." असे म्हटले आहे. पुढे ते म्हणतात, "मध्ययुगातील परकीय आक्रमकांनी येथील श्रद्धास्थाने उद्ध्वस्त केली, तीर्थस्थळे नष्ट केली. समाजाचा सांस्कृतिक कणाच मोडल्यासारखा झाला. अशाही परिस्थितीत भक्तीचे आंदोलन करून भारतीय समाजाच्या एकात्मतेचे आणि

समरसतेचे तत्त्व प्रवाही ठेवण्याचा प्रयत्न या देशातील संतमहंतांनी केला."

म्हणजे, समरसतेच्या आड येणाऱ्या शत्रूंची एक यादीच समोर ठेवली जात आहे. धर्मनिरपेक्षवादी/सेक्युलॅरिस्ट, 'तथाकथित अल्पसंख्यांक' (= मुसलमान, ख्रिश्चन), आणि बुद्धिजीवी वर्ग. मुस्लिम राजवटी परकीय अशी सुरुवात करून येथील मुसलमान समाजाला 'तथाकथित अल्पसंख्यांक' ठरवायचे, त्यांनाही परकीय ठरविण्याचे सूचन करावयाचे. या सगळ्या मांडणीमधून 'समरसता', 'सामरस्य' या संज्ञांचे समरसता साहित्य परिषदेचे अर्थ कळतात व कोणाला बाहेरच ठेवायचे त्याची पण स्पष्टता होत जाते.

४. यामध्ये ते किती यशस्वी झाले त्याचे एक खेदजनक गमक तिसऱ्या समरसता साहित्य परिषदेच्या अध्यक्षीय भाषणातच आढळते. भारताची फाळणी झाली त्यावेळी, प्रत्यक्ष दोन वेगळी राष्ट्र-राज्ये अस्तित्वात येण्याआधीपासूनच उत्तर भारतात मारकाट सुरू झाली. यात हिंदू व मुस्लिम, उभय जमातींचे लोक मोठ्या संख्येने बळी पडले. याचे वर्णन प्रा. बाळकृष्ठ कवठेकर त्यांच्या अध्यक्षीय भाषणात असे करतात : "देशभर, विशेषतः पंजाब, हरियाणा, सिंध या भागांत हिंदू-मुसलमानांच्या दंगलींचा आगडोंब उसळला. पाकिस्तानातून लाखो हिंदू माणसे बेघर होऊन, निर्वासित होऊन भारतात आश्रयाला आली...." लाखो मुसलमान माणसेही बेघर होऊन, निर्वासित होऊन पाकिस्तानात आश्रयाला गेली. हिंदू जसे मारले गेले तसे मुसलमानही. पण मग वर्णन एकतर्फी का केले जाते? आपल्या मनात इतका दुरावा पेरला गेलेला असतो की, घडणाऱ्या घटनाही आपल्याला काही तथ्ये गाळूनच दृष्टीस पडतात. समरसतेची व्याप्ती मग संकुचित राहते. पुढे, १९४८ साली, हैदराबाद संस्थानावर "पोलीस ॲक्शन" करून ते भारतात पूर्ण सामील करून घेण्यात आले. तत्पूर्वी काही काळ रझाकारांकडून गावोगावी बरेच अत्याचार केले गेले, लूट केली गेली याबद्दल आपणास माहिती असते. पण पोलीस ॲक्शननंतर मराठवाड्यात मुसलमानांची मारकाट झाली त्याची नोंदही समाज म्हणून आपण घेतलेली नाही.

परिशिष्ट

समरसता साहित्य परिषदेच्या तिसऱ्या अधिवेशनाच्या अध्यक्षीय भाषणात प्रा. बाळकृष्ठ कवठेकर यांनी आरंभालाच "तसे करताना 'समरसता' या संकल्पनेचे स्वरूप आणि ती निर्माण करावयाच्या वाटचालीची दिशा या संबंधीचा काही विचार... मांडण्याचा प्रयत्न करणार" असल्याचे म्हटले. (पृ. ३) 'तसे करताना' म्हणजे, सामाजिक, सांस्कृतिक स्थित्यंतरांचा स्वातंत्र्योत्तर काळाचा आढावा घेत असताना.*

१९५० नंतरच्या लोकशाहीकरणाचा भाग म्हणून आकारास आलेल्या 'एकगठ्ठा मतां'चा ('व्होट बँक्स') निर्देश करून, अशा जात व धर्मनिहाय मतदारसमूहांची बांधणी, त्यांचे कार्य यांमधून वाढत गेलेल्या दुराव्यावर, द्वेषभावनेवर, शत्रुत्वभावनेवर त्यांनी बोट ठेवले आहे. मराठवाडा विद्यापीठ नामांतर आंदोलनाचा ऊहापोह करीत त्यातून उत्पन्न झालेल्या कटुता व दुरावा यांचे चित्र रेखाटत कवठेकर म्हणतात, "जातीजातींतील विद्वेषाचे हे लोण इतके दूरवर आणि खोलवर पसरले की, शिवजयंती आणि डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर जयंती हे दोन राष्ट्रीय उत्सव महाराष्ट्रात काही ठिकाणी सवर्ण बहुजनसमाज आणि दलित समाज यांचे परस्परविरोधी शक्तिप्रदर्शन घडविण्यासाठीच साजरे होतात की काय असे वाटावे अशी स्थिती निर्माण झाली." (पृ. ८) पुढे ते म्हणतात, "कोणताही विषय असो, आज महाराष्ट्रात त्यासंबंधीची चर्चा शेवटी संबंधितांच्या जातींचा उद्धार करण्यानेच संपविली जात असल्याचे दिसते. राजकारण, अर्थकारण, समाजकारण या क्षेत्रांबरोबरच आता महाराष्ट्रातील साहित्यादि कलांचे क्षेत्रदेखील जातिभावनेने गढूळ करून टाकले आहे." (पृ. ८)

कै. यशवंतराव चव्हाण आणि मराठी संतकवी यांचा दाखला देत कवठेकर म्हणतात, "सामाजिक समरसतेचा विचार हा अचानक उपटसुंभासारखा उगवलेला विचार नाही, तर त्याला आपल्या उदार विचारपरंपरेत पूर्वाधार आहे हे स्पष्ट आहे." (पृ. १३) तीन टप्प्यांमधून सामाजिक समरसतेची भावना निर्माण करता येईल असे त्यांचे म्हणणे. हे तीन टप्पे त्यांनी पुढीलप्रमाणे सांगितले आहेत : (१) "सर्वप्रथम गरज आहे ती सहिष्णू वृत्ती निर्माण करण्याची". (पृ. १४) (२)

---

* प्रा. कवठेकर यांच्या अध्यक्षीय भाषणाची पुस्तिका. प्रकाशक : समरसता साहित्य परिषद, महाराष्ट्र, सर्व पृष्ठक्रमांक या पुस्तिकेतील आहेत.

"....दुसरा टप्पा सहसंवेदनशीलता निर्माण करणे होय." (पृ. १६) (३) "....तिसरा टप्पा स्वाभाविकपणे समरसतेचा आहे." (पृ. १७)

कवठेकरांना असहिष्णुतेचा प्रकर्ष होताना आढळतो. ही वस्तुस्थिती आहे याबद्दल दुमत होणार नाही. पण समाजात अशी वाढती असहिष्णुता, कट्टरता, वैरभाव, व हिंस्र वर्तन निर्माण करण्याचे काम कोण कोण करीत आहे? याबाबतीत (१) "ध्येयनिष्ठ म्हणविणारी माणसे आणि संघटना", (२) "आपल्या समाजातील नवजागृत समाजघटक", आणि "पुरोगामी परिवर्तनवादी म्हणविणाऱ्या चळवळींचे नेते, कार्यकर्ते आणि विचारवंत" यांना, आणि विशेषतः पुरोगाम्यांना, त्यांनी दोषी धरले आहे. (पृ. १४) ते म्हणतात, "ही असहिष्णुता साहित्य-नाट्य-चित्रपट यांसारख्या कलाक्षेत्रांच्यां संदर्भात तर अत्यंत विघातक आहे.... विचार आणि आविष्कार यांच्या स्वातंत्र्याचा उद्घोष करणारे हे सर्व जण या स्वातंत्र्याचा हक्क आपल्याला रुचणाऱ्या आणि पटणाऱ्या विचार आणि कलाकृतींपुरताच मान्य करतात." (पृ. १४-१५) नवशिक्षित व जागृत घटकांनाही ते दोषी धरतात; पण त्याचे स्पष्टीकरण, "दुर्दैवाने शिक्षणाबरोबरच स्वाभाविकपणे होणारी संस्कृतीकरणाची प्रक्रिया मात्र गेल्या ४० वर्षांत झाली नाही." (पृ. १५) असे देऊन त्यांना दोषमुक्त करतात. याच ओघात कवठेकर म्हणतात, "किंबहुना गावगाड्याच्या सहअस्तित्वाच्या, सहजीवनाच्या परंपरेमुळे निर्माण होणारे इतरांचे सहअस्तित्व मान्य करण्याची चालत आलेली मानसिकताही लुप्त झाली आणि इतर समाजघटकांच्या, त्यातही प्रस्थापित समाजघटकांच्या श्रद्धांचे आणि श्रद्धास्थानांचे शब्दांनी भंजन करणे यालाच परिवर्तनवादी पुरोगामीपणा असे मानण्याची वृत्ती निर्माण झाली." (पृ. १५) म्हणजे, पुन्हा दोषाचे खापर पुरोगाम्यांवर.

येथे थोडा स्वल्पविराम घेऊन कवठेकरांच्या विश्लेषणाची चिकित्सा करू. असहिष्णुता वाढत, तीव्र व आक्रमक होत आहे हे त्यांचे निरीक्षण बरोबर आहे. स्वतःला पुरोगामी, परिवर्तनवादी, डावे, सेक्युलर म्हणविणाऱ्या संघटना, व्यक्ती व चळवळी यांचे पुष्कळदा या प्रकारचे वर्तन घडत असते. पण समरसता साहित्य परिषद हा ज्या रा.स्व. संघाचा एक शाखा-उपशाखा विस्तार आहे त्या संघपरिवारातील एकाहून अधिक संघटनांचे आणि शिवसेना, पतितपावन यांसारख्या संलग्न संघटनांचे वर्तन कांकणभर जास्तच उग्र, आक्रमक व हिंस्र राहिले आहे. मग कवठेकर अन्याय्य पक्षपाती भूमिका का घेतात, आणि तशी ती घेणे हे असहिष्णुतेचीच पुष्टी करणारे वर्तन नाही का, हे प्रश्न उपस्थित होतात.

त्यांनी 'संस्कृतीकरणा'ची प्रक्रिया शिक्षणप्रसाराबरोबर घडली नाही, हे एक कारण सांगितले आहे. पहिली गोष्ट तर अशी की, सुसंस्कारांची गोष्ट ते करीत आहेत, संस्कृतीकरणाची नाही. आता, गावगाड्याचा मुद्दा त्यांनी केला आहे. तेथे एका चौकटीतले सहजीवन व सहअस्तित्व होते, व उदारताही होती. पण जातपात व स्पृश्यास्पृश्यतेचे सर्व निर्बंध मान्य करीत, त्यातले शोषण व अन्याय यांना संमती देत जगण्याच्या अटीवर ते उभे होते हे कवठेकर कसे विसरतात? 'इतर समाजघटकांच्या, त्यातही प्रस्थापित समाजघटकांच्या श्रद्धांचे व श्रद्धास्थानां'चे भंजन जाणूनबुजून करू नये, हे माझेही म्हणणे. त्याचे कारण, समरसता उत्पन्न करण्याचा हा मार्ग नाही हे आहे. प्रस्थापितांचे प्रस्थापितपण — म्हणजे त्यांच्या हाती केंद्रित झालेली सत्ता, मत्ता व प्रतिष्ठा — एका अन्याय्य व विषम व्यवस्थेचा परिपाक आहे, हे प्रस्थापितांना सांगणे, त्यांच्या पदरात दोष टाकणे, ती व्यवस्था मोडीत काढण्यासाठी कृती करणे, यालाच जर प्रस्थापित असहिष्णुतेचे वर्तन म्हणत असतील तर ते योग्य ठरणार नाही. प्रस्थापित समाजघटकांमध्ये 'निम्नस्तरीय मानल्या गेलेल्या' समाजघटकांना 'बंधुभावाने जवळ करण्याचा समंजसपणा' निर्माण करण्याची गोष्ट कवठेकर करतात. (पृ. १६) उघड वा प्रच्छन्न दमनावर अंशतः आधारित ही अन्याय्य व विषम व्यवस्था टिकविण्याचे पाप आपले आहे ही कबूली पण स्वतःशी व इतरांसमोर देणे गरजेचे आहे, आणि 'प्रस्थापितपण' राखता येऊ नये यासाठी कृती करण्यात पुढे असणे हा बंधुभावाने जवळ करण्याचा, समंजसपणा प्रकट करण्याचा प्रभावी उपाय आहे, हे ठसवले पाहिजे, नाही का?

सहसंवेदनशीलतेच्या दुसऱ्या टप्प्याकडे आता आपण वळू. कवठेकर म्हणतात, "एकाच्या सुखाने दुसऱ्याने सुखी होणे आणि एकाच्या दुःखाने दुसऱ्यानेही दुःखी होणे म्हणजे सहसंवेदनशीलता होय... ही सामाजिक मनोमीलनाची उच्चतम भावनिक प्रक्रिया होय. आपण समाज म्हणून एक आहोत, आपला इतिहास, आपली परंपरा, आपली संस्कृती एक आहे, आपला जीवितहेतू एक आहे, आपली जन्मभूमी, कर्मभूमी, पुण्यभूमी एकच आहे, आपण एकमेकांचे सहाय्यकर्ते

आहेत अशी सखोल आणि व्यापक जाणीव आपल्या कृती-उक्तींमधून सातत्याने आणि स्वाभाविकपणे प्रकट होण्यातूनच आपल्या समाजात सहसंवेदनशीलता निर्माण होऊ शकेल." (पृ. १६-१७)

'व्यक्ती तितक्या प्रकृती' अशी आपल्याकडे म्हण आहे. भारतात तर शेकड्यांनी जनजाती आहेत. स्वतःच्या वैशिष्ट्यपूर्ण जीवनरीती, दैवते, रिवाज, भाषा वगैरे त्यांना आहेत. त्यांचे इतिहास स्वतंत्र आहेत. म्हणजे, कमालीचे वैविध्य आहे. मतभेद आहेत; कलहपण आहेत. हे सर्व ध्यानात न घेता, येथे ज्यांचे प्रभुत्व राहिले आहे ते प्रस्थापित व सत्ताधारी आपले हे एक आहे, ते एक आहे आणि शेवटी अंतिम आणि सार्वकालिक हित एकच आहे ही भाषा करतात, तेव्हा त्याचा अर्थ एकछाप समाजाचे स्वप्न असा होतो. असा एकछाप समाज हा जबरीने निर्माण करावा व टिकवावा लागतो. हिटलरच्या कारकीर्दीतला नाझी जर्मनी, स्टालीनच्या काळातील साम्यवादी राजवट यांच्या काळात एका प्रकारचे कडवे ऐक्य अनुभवाला येई. पण ह्या 'ऐक्या' साठी सहसंवेदनशीलता, मनोमीलन, बंधुभाव यांचा बळी दिला गेला. म्हणजे, या भावनांचा परिपोष करण्यासाठी वा कृती करण्यासाठी लोक स्वायत्त व स्वतंत्र नव्हते. असे समाज हे अनिवार्यपणे 'एकचालकानुवर्ती' बनतात (मग व्यक्ती, वा टोळके, वा पक्ष हा 'चालका'च्या जागी असेल.) आणि सगळ्या गोष्टी चालकाच्या 'रिमोट कंट्रोल'ने चालतात.

कवठेकर साहित्याचे जाणते समीक्षक व स्वतः साहित्यिक असूनही ही गल्लत त्यांनी कशी केली? खरी सहसंवेदनशीलता ही बिनशर्त असते; अटी न घालता ती आतून आली तरच 'सहसंवेदनशीलता' असते. जो माझ्याशी अमूक-तमूक गोष्टींच्या बाबतीत 'एक' नाही त्याच्या दुःखाने, पीडेने, नुकसानीने, प्राण जाण्यानेही मला बरेच वाटते, आनंद होतो, त्यावेळी मी जल्लोषदेखील करतो, हेच आपण व्यवहारात जास्तवेळा अनुभवतो. दंगलींच्या प्रसंगी तर विशेषच. ही सहसंवेदनशीलता नव्हे; हा असतो हितसंबंधी टोळीवाद, ज्याला 'राष्ट्रवाद' असेही गोंडस नाव दिले जाते.

जो माझ्यापेक्षा वेगळा आहे, ज्याचे माझे पटत नाही, जो माझ्या विरोधात आहे वगैरे त्याच्याही दुःखाने, वेदनेने, मी दुःखी होतो, आणि माझे अंतःकरण त्याच्याशी तादात्म्यता अनुभवते ही सहसंवेदनशीलतेची कसोटी आहे. अशांना आपण आपल्या परंपरेमध्ये साधुपुरुष वा संत वा महात्मा म्हणतो.

समरसता हा कवठेकरांनी तिसरा टप्पा मानलेला आहे. ते म्हणतात, "तुझे सुख तेच माझे सुख आणि तुझे दुःख हेच माझे दुःख याची विभिन्न समाजघटकांनी परस्परांना प्रत्यक्ष कृतीतून दिलेली प्रचीती म्हणजे सामाजिक समरसता होय." (पृ. १९) या देशातील पुरोगामी व परिवर्तनवादी मंडळींशी कवठेकर समरस झाले तर ती समरसता कृतीतून – शाब्दिक कृतीमधून – कशी अभिव्यक्त व्हायला हवी? ही खरी कसोटी आहे. (हीच कसोटी हिंदुत्ववादी मंडळींच्या भूमिकांना विरोध करणाऱ्या, समरसता मानणाऱ्या पुरोगामी, परिवर्तनवादी मंडळींसाठीही असेल.)

प्रा. कवठेकरांचे सारे विवेचन रा.स्व. संघाच्या हिंदुराष्ट्र निर्मितीच्या उद्दिष्टपूर्तीच्या चौकटीत व मर्यादेत, त्या उद्दिष्टपूर्तीच्या साठी उपयोगी व महत्त्वपूर्ण म्हणून समरसता निर्माण करण्यासाठीच तर नाही? याचे होकारार्थी उत्तर त्यांच्या पुढील वाक्यातून मिळते. ते म्हणतात, "... समरसतेने युक्त अशा समाजात भाषा, जात, पोटजात, प्रदेश यांनी निर्माण केलेल्या छोट्यामोठ्या लोकसमूहांच्या पृथक अस्मिता शिल्लक राहणार नाहीत." (पृ. २०) म्हणजे, सर्व समाजाची एकच एकछाप अस्मिता असेल. तिला ते 'भारतीयत्व' हे नाव देतात.

'विविधतेत ऐक्यसंवर्धक मेळ' आणि 'विविधतेचा लोप घडवून आणणारी एकछाप एकता' या परस्परव्याघाती गोष्टी आहेत. उदाहरणार्थ, ख्रिश्चॅनिटी, इस्लाम, हिंदू, यहुदी, शीख, बौद्ध, जैन असे अनेकानेक धर्म येथे आहेत. यांच्यामध्ये केवळ 'उपासनापद्धतीं'ची वा उपास्य दैवतांची विविधता नाही. त्यांची देवशास्त्रे, तत्त्वज्ञाने, जीवनदर्शने वेगळी आहेत. त्यांच्यात परस्पर असहिष्णू भाव असूनही ती एकत्र नांदत आली आहेत. प्रबळ व खंबीर राज्यसत्ता त्यांना दंडसत्तेच्या जोरावर एकाच राष्ट्र-राज्यात राखू शकते. पण ही समरसता नव्हे. त्यांना भिन्न 'उपासनापद्धतीं'च्या पायरीवर खाली यायला भाग पाडणे यातही समरसतेचे प्रकटन नाहीच. आपल्या सर्वांमध्ये सहिष्णुता व सहसंवेदनशीलतेच्या आधारे मेळ प्रस्थापित व्हावा यासाठी आपापल्या धर्मांचे अंतर्मुख होऊन स्वतःहोऊनच परिष्करण करणे, व धर्मश्रद्धा उन्नत बनविणे ही समरसतेची वाट आहे.

समता आणि समरसता यांच्यात कवठेकरांनी भेद केला आहे. आज समता मूल्याची वा विचाराची जी मांडणी केली जाते ती हक्कांच्या अंगाने, भौतिक लाभांच्या संदर्भात ही गोष्ट खरी आहे. "समरसतेची भावना कर्तव्याचे भान जाणवणारी आहे" (पृ. २१) असे त्यांनी म्हटले आहे. आता, समाजाचा सभासद या नात्याने कर्तव्यांचे भान जागविता येते, व कर्तव्यपालनाचा आग्रहही धरता येतो. पारंपरिक भारतीय समाजात समरसतेचा अभाव होता आणि त्याच वेळी कर्तव्यांवर आग्रही भर होता: 'जे जे देखिजे भूत। ते ते मानिजे भगवंत' यामधून, तसेच प्रेम-करुणा यांच्यामधून समरसता उत्पन्न होते, हेच खरे आहे.

एक साधी गोष्ट येथे ध्यानात घेण्यासारखी आहे. विशेषतः कवठेकरांसारख्या मराठी साहित्याच्या अभ्यासकाने. मराठी भाषेमधून धर्मविचार सांगणाऱ्या ग्रंथांची रचना व्हावी, प्रसार व्हावा याला एके काळी कडवा विरोध होता. आवर्जून मराठीत लिहिणारे ज्ञानेश्वर-एकनाथ — ज्यांना संस्कृतमध्ये रचना करण्यात काही अडचण नव्हती — समरसतेच्या पक्षाचे होते तर त्यांच्या विरोधात ठाकलेले शास्त्री-पंडित, धर्माचार्य-महंत हे अंतर व दुरावा राखण्याच्या पक्षाचे होते. आणि समरसतेला विरोध करणाऱ्यांचा पक्ष धर्म व समाज या दोन्ही क्षेत्रांमध्ये प्रस्थापितांचा पक्ष होता.

समाजपरिवर्तनासाठी संघर्षाचा मार्ग न अवलंबिता सामरस्याचा अवलंबावा हे कधीही अधिक श्रेयस्कर आहे. ही जबाबदारी प्राधान्येकरून उच्चवर्णीय-जातीय व उच्च-वर्गीयांची आहे — कवठेकर 'उच्चस्तरीय' हा शब्द योजतात, पण यात वास्तवाला सोयीस्कर दृष्टिआड करण्याचा गंभीर दोष येतो — हे कवठेकर सांगतात, तेही बरोबर आहे. पण ठोस कृती आपण होऊन समरसतेच्या भावनेने केल्या जायला हव्यात ना? संघर्ष करणाऱ्यांपेक्षा समरस होणाऱ्यांची पावले सतत पुढेच पडत आहेत असे अनुभवास आले पाहिजे. प्रस्थापितपण, म्हणजेच विशेष स्थान, अधिकार व लाभ सांभाळून समरसतेच्या गोष्टी चालल्या आहेत; समरसतेच्या विरोधात राहिलेल्या इतिहास, संस्कृती, परंपरा यांचाच गौरव करण्याच्या, त्यांच्याच पुनःप्रतिष्ठापनेच्या गोष्टी चालल्या आहेत, असे दिसत असेल तर?

सामरस्याचा मार्ग हा श्रेष्ठतर व श्रेयस्कर आहे. आणि तोच एकमेव तारक मार्ग आहे. या गोष्टींबद्दल कवठेकरांशी मी पूर्ण सहमत आहे. पण त्यांची समरसता ही संकल्पना विशद करून सांगणारी मांडणी मला 'नव्या बाटलीत जुनी दारू' या स्वरूपाची होताना दिसते. रा.स्व. संघ हिंदुराष्ट्राच्या — 'अखंड भारत' हे याचेच दुसरे नाव — प्रस्थापनेसाठी बलिष्ठ व आक्रमक हिंदुसंघटन करण्यासाठी ज्या वैचारिक व सामाजिक, राजकीय कृती करीत आला त्या आणि 'सामरस्या'च्या मूल्य व उद्दिष्ट स्वीकारामधून येणाऱ्या उक्ती-कृती यात जमीन-अस्मानचे अंतर पडायला हवे असे मला दिसते. याची जाण मला कवठेकरांच्या मांडणीत आढळत नाही, ही मोठी खेदाची बाब आहे.

अनुक्रमणिका

ग्रंथपरीक्षण

भारतीय राष्ट्रवादाची फाळणीग्रस्त व भूतलक्षी मांडणी

भास्कर लक्ष्मण भोळे

भारताचा राष्ट्रवाद : डॉ. पु.ग. सहस्रबुद्धे यांचे निवडक लेख, संपादन : स.ह. देशपांडे/य.शं. लेले; कॉन्टिनेंटल प्रकाशन आणि ज्ञानप्रबोधिनी, पुणे; रुपये १५०/-.

भारताचा राष्ट्रवाद ज्या परिस्थितीत साकार झाला तशी ती आज नाही. साम्राज्यवाद आणि वासाहतिक वर्चस्व इतिहासजमा झाले आहे. साम्राज्यसत्तेला प्रतिकार करण्याच्या मुख्य प्रेरणेतून उद्भवलेला राष्ट्रवाद नव्या स्थानिक व जागतिक परिस्थितीत कितपत उपयुक्त ठरू शकेल, किंबहुना त्याला काही भवितव्य तरी उरले आहे काय? असे प्रश्न नेहमीच उपस्थित केले जात असतात. जागतिकीकरणामुळे वस्तू, श्रमशक्ती आणि भांडवल यांचे विश्वव्यापी अभिसरण सुरू झाले असून राष्ट्रांच्या अर्थकारणात आयातनिर्यातीचे महत्त्व अभूतपूर्व प्रमाणावर वाढले आहे. संज्ञापन व परिवहन कमालींचे विस्तृत व वेगवान झाले असून परिणामस्वरूप देशोदेशीची उपभोगपद्धतीच नव्हे तर शिक्षण आणि संस्कृतीपर्यंतची सर्व क्षेत्रे ढवळून निघत आहेत. बहुराष्ट्रीय कंपन्यांच्या अजस्र यंत्रणा उत्पादनप्रक्रियेला हवी तशी हाताळून हव्या त्या देशांत विखंडित करू शकत आहेत. सुदूर पर्यवेक्षण, नियंत्रण आणि व्यवस्थापन सहजसाध्य झाल्यामुळे जागतिक बँकेसारख्या संस्था 'सुपर-स्टेट'ची भूमिका पार पाडून देशोदेशीच्या सरकारांना आपल्या तालावर नाचवत आहेत. अशा परिस्थितीत राष्ट्र आणि राष्ट्रवाद या संकल्पनाच गैरलागू झाल्या आहेत किंवा त्या इतिहासजमा होण्याच्या मार्गाला लागल्या आहेत असा कोणाचा समज झाल्यास तो स्वाभाविकच म्हणावा लागेल.

पण वस्तुस्थिती मात्र तशी नाही. जागतिकीकरणाचा प्रभाव जेवढा वाढेल तेवढी राष्ट्राची गरज कमी होईल हे समीकरण मुळातच परिस्थितीच्या चुकीच्या वाचनावर आधारित आहे. खरेतर देशोदेशी समर्थ राष्ट्रराज्ये अस्तित्वात असणेच जागतिकीकरणाच्या यशस्वितेसाठी अत्यावश्यक आहे. राष्ट्रराज्येच आज जागतिक भांडवलशाहीची धोरणे अमलात आणीत असल्यामुळे राष्ट्र-राज्ये नष्ट करणे तिला परवडणार नाही. ती फक्त एवढाच बंदोबस्त करील की, या राष्ट्रराज्यांनी तिच्या भांडवली-सत्तेपुढे शरणागती पत्करावी आणि देशांतर्गत श्रमशक्तीशी वागताना मात्र शिरजोरी करावी! याचाच अर्थ असा की, जागतिकीकरण ही संज्ञा नवी असली तरी तिचे साम्राज्यवादी मूळ अधिष्ठान पूर्ववतच आहे. नवसाम्राज्यवादाच्या या बदललेल्या परिस्थितीत त्यामुळेच राष्ट्रवादाची चर्चा करणे अप्रस्तुत तर नव्हेच उलट निकडीचे झाले आहे. विशेषतः जागतिक भांडवलशाहीच्या पाठबळावर आणि इशाऱ्याबरहुकूम देशात आज जेव्हा आक्रमक हिंदू बहुसंख्याकवाद हाच राष्ट्रवाद असून अल्पसंख्याकांना त्याच्याशी निमूटपणे जुळवून घेण्यावाचून दुसरा तरणोपाय नाही, असा विचार जोर धरू लागला आहे अशा वेळी तर राष्ट्रवादाची योग्यप्रकारे मांडणी करणे अधिकच अगत्याचे ठरते. अलीकडेच प्रकाशित झालेल्या एका पुस्तकाच्या निमित्ताने येथे तशी मांडणी करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

- १ -

स्वपरंपरेच्या अखंडत्वाची जाणीव ठेवून जगणारे आणि तिचा वारसा अभिमानपूर्वक सांगणारे लोक हे एका राष्ट्राचे लोक म्हणवण्यास पात्र ठरतात, अशी डॉ. पु.ग. सहस्रबुद्धे (पुग) यांनी राष्ट्राची एक सोपी व्याख्या केली आहे. १८८४ साली स्थापन झालेल्या फर्गसन महाविद्यालयाची जागा, इमारत, शिक्षक, विद्यार्थी, चालक, कार्यपद्धती, अभ्यासक्रम इत्यादी सारेच काही जरी बदलले असले तरी त्याचे 'फर्गसनत्व' जसे अखंड राहिले आहे, किंवा कोणीएक अविनाश मुकर्जी बालवयापासून प्रौढ वयापर्यंत असंख्य घडामोडींच्या क्रमात

सतत व अंतर्बाह्य बदलत गेला असला तरी-"त्या वेळचा जो मी तोच मी आज आहे याची अखंड जाणीव त्यांना असते" (४७) आणि ही जाणीव अखंड असते तोपर्यंतच "तो अविनाश आहे. ती नष्ट झाली की त्याच्या अविनाशत्वाचा विनाश झालाच म्हणून समजावे." (कित्ता) अशी उदाहरणे देऊन पुगंनी हिंदुत्वाची आणि पर्यायाने राष्ट्राची व्याख्या केली आहे. व्यास-वाल्मिकींपासून नेहरू-गांधी-सावरकरांपर्यंतच्या कर्तृत्ववान पुरुषांच्या परंपरेला जो स्वतःची मानतो तो हिंदू आणि जो कोणी तसे मानील तो आपला, जो मानणार नाही तो परका असा आपपरतेचा निकषही पु.ग. सांगतात. स्वकीय थोर पुरुषांचा पराक्रम, त्यांचे बुद्धिवैभव व कर्तृत्व हे सारे स्वतःचे वाटणे, आणि त्या थोर पुरुषांशी आपली वैचारिक मतभिन्नता असली तरीही त्यांच्याबद्दल व त्यांच्या कर्तृत्वाबद्दल ममत्व वाटणे यात लेखकाला राष्ट्रीयत्वाचे रहस्य दिसते. "या व्यक्ती मोठ्या होत्या म्हणून मी मोठा आहे, असा जो अभिमान बाळगील तोच माणूस हिंदुराष्ट्रात समाविष्ट होऊ शकेल – मग तो कोणत्याही वंशाचा, देशाचा, पंथाचा असला तरी चालेल" (५१), असा स्पष्ट निर्वाळा त्यांनी दिला आहे. बौद्ध, शीख व जैन हे "हिंदूंच्या थोर पुरुषांना ममत्वाच्या अभिमानाने वंदन करण्यास सुदैवाने आज सिद्ध झाले आहेत." असेही त्यांचे निरीक्षण होते.

मुसलमानांविषयी मात्र पुगंना अनेक शंका आहेत. प्रस्तुत संग्रहात क्रमांक १९६ ते २५९ एवढी पृष्ठे मुस्लिमांच्या संदर्भात राष्ट्रवादाची चर्चा करणारी असून दहा भागांत ती मांडणी केली आहे. त्यावरून मुस्लिमांविषयी पुगंच्या काही ठाम धारणा व पूर्वग्रह आहेत, हे वाचकांच्या ध्यानात येते. त्यांना असे वाटते की, मुस्लिम लोक इतिहासापासून काहीच शिकायला तयार नाहीत. ते "आपला अहंकार भारतीय अहंकारात मिसळून टाकण्यास तयार नाहीत" पण हिंदूंचा अहंकार मात्र ते संपवू पाहतात. त्यामुळे पुग हिंदूंना असा इशारा देतात की, जोपर्यंत सर्व गट आपापले अहंकार नमवून एकत्र येण्यास तयार नाहीत तोपर्यंत "हिंदूंनी आपला स्वतंत्र राष्ट्रीय अहंकार फार दक्षतेने जोपासला पाहिजे. कारण अहंकाराचा नाश म्हणजेच मृत्यू (५७)". मुस्लिम कधीच भारताशी, येथील समाजाशी, संस्कृतीशी एकरूप झाले नाहीत. उलट, त्यांनी ते कटाक्षाने टाळले, असा निष्कर्ष लेखकाने जदुनाथ सरकारांच्या "मुसलमान हिंदुस्थानात होता पण हिंदुस्थानचा नव्हता" या विधानाचा आधार देत काढला आहे. त्यांच्या मते, साडेसातशे वर्षे या देशातील मुस्लिमांचे हेच तत्त्वज्ञान होते, त्यांनी हिंदूंना नेहमीच तुच्छ लेखले, त्यांच्याशी हाडवैर धरले. हिंदू व इस्लाम हे दोन धर्म "ध्रुवभिन्न" आहेत, हिंदू व मुस्लिम या दोन जमाती पृथक् आणि विभक्त राहाव्यात, भारत देश दारुल इस्लाम होईपर्यंत मुस्लिमांनी जिहाद सुरू ठेवावा, अशीच एकूण मुस्लिम विचारवंतांची भूमिका होती, हे पुगंनी अनेक उदाहरणे व अवतरणे देऊन सांगितले आहे. मुस्लिम समाज सतत मुल्लामौलवींच्या वर्चस्वाखाली राहात आल्यामुळे आणि ती मंडळी दुराग्रही, शब्दप्रामाण्यवादी व जीर्णमतानुगामी असल्यामुळे विश्वमुस्लिम-वादासारख्या भ्रामक विचारांचा पगडा या समाजावर पक्का बसला आहे असे पुगंना वाटते. त्यांच्या मते परिवर्तन, प्रगती व सुधारणा या गोष्टी इस्लाममध्ये एकूणच अशक्य आहेत. त्यातही भारतात इस्लाम आला तोच मुळी मलिन स्वरूपात आल्यामुळे येथे केवळ मुस्लिम पंडितच नव्हेत तर सामान्य मुस्लिम समाजही दुराग्रही व पृथकतावादी आहे. त्याला हिंदुस्थानबद्दल, येथील राष्ट्रपुरुषांबद्दल अनन्यनिष्ठा नाही, तो राष्ट्रीय भावनेला तसेच प्राचीन भारतीय संस्कृतीचा अभिमान धरण्याला स्वतःच्या धर्माविरुद्ध समजतो आणि त्याच्या या मानसिकतेत बदल होण्याची मुळीच शक्यता दिसत नाही. हिंदु-मुस्लिम यांच्या एकमेकांच्या सहवासातून साकार झालेल्या संमिश्र संस्कृतीबाबत किंवा त्या दोहोंतील ऐक्य, सहजीवन, सौहार्द, समन्वय, धार्मिक सहिष्णुता इत्यादींबद्दल हुमायून, कबीर किंवा अबीद हुसेन यांच्यासारख्यांनी लिहिलेली "काव्यमय पुस्तके" वाचून पुगंना विस्मय वाटतो. परस्परांच्या सान्निध्यामुळे वास्तु-शिल्प-कला-संगीत इत्यादींवर थोडाफार प्रभाव पडला असला तरी तेवढ्यावरून त्यांच्यातील एकात्मता सिद्ध होत नाही, कारण जोपर्यंत मुस्लिम समाज भारतीय संस्कृतीला आपली मानत नाही तोपर्यंत ते शक्य नाही असा स्पष्ट अभिप्राय त्यांनी दिला आहे (२०२). शिल्पमंदिरांचा विध्वंस करणाऱ्या मुस्लिमांना सहिष्णू म्हणणे त्यांना अनाठायी वाटते. भारतीय लोकसत्ताक शासनाच्या व भारतीय राष्ट्राच्या घडणीत मुस्लिम समाज कधीही सहकार्य करणार नाही; कारण लोकशाही, राष्ट्रनिष्ठा, इहवाद, सर्वधर्मसमानत्व, बुद्धिप्रामाण्य या भारतीय नेत्यांनी नवसमाजनिर्मितीसाठी अंगिकारलेल्या व संविधानाने शिरोधार्य मानलेल्या तत्त्वांना मुस्लिम समाजाने

कायम विरोधच केला आहे असे आपले निरीक्षण नोंदवून पुग अशा निष्कर्षाला येतात की, या देशातील "मुस्लिम समाज ही एक इहवादविरोधी शक्ती आहे" (२०५). सर्वधर्म-समभावाचा पुरस्कार करणारा काँग्रेस पक्ष आणि त्याचे गांधी, नेहरू व तथाकथित राष्ट्रीय मुस्लिम नेते प्रत्यक्षात मुस्लिम अनुनयाचेच राजकारण करत असल्यामुळे मुस्लिमांच्या जात्यंध-वृत्तींनाच खतपाणी घालतात असा आरोप पुग करतात. पंडित नेहरूंवर त्यांचा विशेष राग दिसतो (२३४). नेहरू इतिहासाच्या अज्ञानामुळे नव्हे तर मार्क्सवादाच्या प्रभावामुळे हिंदू-मुस्लिम प्रश्नाचे यथार्थ आकलन करून घेऊ शकले नाहीत, असा त्यांचा आरोप होता. सरकार मुस्लिमांना झुकते माप देते, अज्ञान-अंधश्रद्धा व गैरसमजुतींपोटी वाढत असलेल्या मुस्लिमांच्या संख्येकडे कानाडोळा करते, मुस्लिम समाजाच्या निष्ठा देशाबाहेर असल्यामुळे तो राष्ट्रनिष्ठ होऊ शकत नाही आणि अजूनही त्याची फाळणीपूर्व मनोवृत्ती कायम राहिली आहे – असे काही मुद्दे पुगंनी मुस्लिमांबाबत उपस्थित केले आहेत.

पन्नास वर्षे चळवळ केल्यानंतरसुद्धा जर राष्ट्रीयता मुस्लिमांच्या पचनी पडत नसेल किंवा त्यांना योग्य सांगणेही सहन होत नसेल तर हिंदूंनीही त्या फंदात पडू नये, मुस्लिमांत क्रांती होईल तेव्हा होवो हिंदूंनी स्वतः संघटित व बलशाली होण्याच्या कार्यास लागावे, आणि हिंदू-मुस्लिम ऐक्याचे वृथा प्रयत्न करीत बसण्याऐवजी आपल्यातल्याच प्रांतवर्गजाति-वर्णांच्या वगैरे चिरफळ्या मोडून आणि "विशाल अहंकारात आपापले अहंकार मिसळून" एकसंध व्हावे, असा सल्ला पुगंनी दिला आहे. या संघटनांत मुसलमान येण्यास तयार असले तरी त्यांना घेऊ नये तर राष्ट्रीय विचाराच्या मुस्लिम तरुणांना त्यांच्याच समाजात बुद्धिवादाचा प्रसार व सुधारणा करण्यास उद्युक्त करावे असे त्यांचे म्हणणे होते. स्वतः हिंदूंनीही स्वतःचीं आपल्या मूर्ख व विवेकशून्य धर्मशास्त्रातून सुटका करून विज्ञान आणि बुद्धिप्रामाण्याच्या बळावर आपलीं ताकद वाढवावी, धर्मांतरांना आळा घालून धर्मांतरितांचे शुद्धीकरण करावे आणि स्वतःचे संख्याबळ वाढवावे असे आवाहन त्यांनी केले होते. पश्चिमेत जसा धर्माचा सामाजिक संदर्भ महत्त्वाचा मानून लोक अनाथ-अपंगांची सेवा करतात, किंवा शेती, आरोग्य, तुरुंग, पाट-बंधारे इत्यादी क्षेत्रांत रचनात्मक सुधारणा करतात, तसेच अन्याय-जुलूम-विषमता याचं निर्मूलन करण्यासाठी उपाय योजतात तसे काहीतरी हिंदूंनी करावे, अशी अपेक्षाही त्यांनी व्यक्त केली आहे. सामाजिक प्रयोजनांपेक्षा वैयक्तिक पुण्यसंचयाला प्राधान्य दिल्यामुळे हिंदुधर्माचे आकर्षण तरुणांपेक्षा म्हाताऱ्यांनाच जास्त वाटते अशी त्यांची तक्रार होती.

राष्ट्राचे अस्तित्व एकजुटीइतकेच सामर्थ्यावर अवलंबून असते आणि सामर्थ्याची जोपासना रणांगणावर होते अशी पुगंना खात्री होती. संग्रामात भाग घेऊन एकत्र रक्त सांडण्यातून परस्परांबद्दल जेवढी जवळीक निर्माण होते तेवढी दोन समाजांनी आपसात विवाहसंबंध करून रक्त मिसळून टाकले तरी साधणार नाही; कारण रणांगणावर एकत्र सांडलेल्या "रक्ताच्या ओघात मागल्या वैराची किल्मिषे धुऊन जातात. मनाला झालेल्या जखमा या रक्तदानाने भरून निघतात"(७६), असे मत त्यांनी दिले आहे. स्वाभाविकच शांततावादाच्या संकल्पनेला पुगंचा विरोध होता. त्यांचा सल्ला असा होता की, राष्ट्राने कधीही आंतरराष्ट्रवाद, मानवताधर्म, युद्धमुक्त जग, विश्वधर्म, सत्य-अहिंसा, विश्वशांती, पंचशील, जयजगत् यांसारख्या भाकड भूलथापांना बळी पडू नये; कारण त्यामुळे राष्ट्रीय हित कधीच साध्य होऊ शकत नाही. उलट, जर ती तत्त्वे राष्ट्रीय प्रपंचात शिरली तर समाजाचा अधःपात आणि नाश होतो. जे तत्त्ववेत्ते वा पंडित या तत्त्वांची भलावण करतात तेच त्यांच्या राष्ट्रीय स्वार्थासाठी तत्काळ युद्धाचे समर्थक होतात, कारण हे जग अद्याप तरी राष्ट्रवादाच्या पलीकडे जाऊ शकलेले नाही. पराक्रमाखेरीज धन, यश व कीर्ती यांपैकी काहीही पदरात पडत नसते, आणि संताप, क्रोध, द्रोह, लोभ यांखेरीज पराक्रम संभवतच नाही. साहस आणि संग्रामातूनच ऐश्वर्य लाभते, बळ, क्रौर्य, भेदनीती अवलंबली तरच शत्रूंचा निःपात करणे शक्य होते – ही पुगंच्या मते व्यवहारधर्माची शिकवण असून ती आचरणे हाच राष्ट्रधर्म असतो (१९५).

या बाबतीत राष्ट्राला मार्गदर्शक ठरणारा सर्वोत्तम ग्रंथ महाभारत असल्याचे सांगून पुगंनी त्या ग्रंथातील कित्येक हवाले दिलेले आहेत. त्यांना महाभारत हा ऐहिक उत्कर्षाची प्रेरणा देणारा, मार्गदर्शन करणारा आणि ऐहिक उत्कर्षावाचून सारेकाही व्यर्थ आहे असे सांगणारा "राष्ट्रीय ग्रंथ" वाटतो (१७५). धर्मापेक्षा बाहुबल श्रेष्ठ असून तेच धर्माला जगवत असते हे महाभारतवचन सांगून पुगंनी राष्ट्राला बलसंपन्न

करण्यासाठी प्रजेतील प्रत्येकाने शरीर, मन, बुद्धी यांची सर्व सामर्थ्ये त्याप्रीत्यर्थ खर्ची घालण्याची शिफारस केली आहे. ऐहिक ऐश्वर्य, वैभव, दिगंत साम्राज्य, त्रिखंड कीर्ती या आकांक्षांचा पाठपुरावा करण्यातच राष्ट्राचे सारसर्वस्व असते हा महाभारतप्रणीत प्रवृत्तिधर्म पुगंना मोलाचा वाटतो. त्यांच्या मते धनाची निंदा व दारिद्र्यगौरव हा अविचार असून धनाला राष्ट्राचे बल मानणेच श्रेयस्कर ठरते; कारण त्यावरच क्षात्रतेजाचे भवितव्य अवलंबून असते. स्वरक्षणसमर्थ असलेल्या समाजातच इतर पुरुषार्थ साध्य केले जाऊ शकतात. त्यादृष्टीने विदुलेने दिलेला क्षात्रतेजाचा प्रखर, तेजस्वी व हृदयभेदक संदेश देशात "धैर्यशील, अजिंक्य, अपराजित व अमोघ पराक्रमी पुरुष" निर्माण करण्यास उपयुक्त असल्याचा निर्वाळा पुग देतात. त्यांच्या मते महाभारतामध्ये ग्रथित पुरुषार्थाच्या "या सूर्यप्रकाशाच्या साह्याने आपण आपला मार्ग आखला तर भारताचे प्राचीन काळचे वैभव आजही प्राप्त करून घेणे आपल्याला फारसे कठीण नाही" (१९५).

"बांगला मुक्तीचा अन्वयार्थ" लावतानाही पुगंनी "युद्धाने, शस्त्रबलाने फार मोठे प्रश्न सुटू शकतात" या त्यांच्या भूमिकेचा पुनरुच्चार केला आहे. ते म्हणतात की, बांगला देशाच्या मुक्तियुद्धांत भारताला आपला आत्मा गवसला (१३८). पंचवीस वर्षांच्या नाकर्तेपणानंतर या "विजयामुळे आपल्या हृदयीच्या सुप्त शक्तींचा" आपणांस प्रत्यय मिळाला (१३९). शौर्य-धैर्य, रणनैपुण्य, विजिगीषा, पराक्रम, मुत्सद्देगिरी, साहस आणि एकूणच कर्तृत्व ही भारतीयांची गुणसंपदा तेजाने झळाळून निघाली. श्रीमती गांधींनी राष्ट्र हा ध्रुवतारा ठेवून राजकारण केले, शत्रुमित्राबाबतचे महाभारताचे तत्त्वज्ञान अमलात आणले, नेहरूंच्या डाव्या व नेभळट धोरणाला सोडचिठ्ठी दिली याबद्दल पुगंनी त्यांचे अभिनंदन केले आहे. एवढेच नव्हे तर बांगला देशवासीयांचा पुनर्जन्म झाला, ते "खरे इहवादी झाले आहेत आणि म्हणून राष्ट्र या संज्ञेला पात्र झाले आहेत" (१२७) असे शिफारसपत्रही त्यांनी दिले आहे.

राष्ट्रबांधणीच्या सामाजिक आधारांचीही तुरळक चर्चा पुगंच्या लेखनात आढळते. जातिभेद, अस्पृश्यता, उच्चनीचता, ब्राह्मण-ब्राह्मणेतरवाद, अंधश्रद्धा-निर्मूलन अशा संदर्भात ही चर्चा झाली आहे. अहंकाराच्या पोटात लहानलहान अहंकार जोपर्यंत प्रखर आहेत तोपर्यंत हिंदुत्वाचा बृहत्तर अहंकार प्रबल होणे शक्य नसल्याचे सांगून "जातीजातींमधील भिन्नतेची जाणीव अजूनही प्रखर" (५७) असल्याबद्दल त्यांनी खंत व्यक्त केली आहे. सावरकरांचा सप्तबंदीनिराकरणाचा कार्यक्रम अंमलात आणण्याची निकडही त्यांनी सांगितली आहे. ब्राह्मण-ब्राह्मणेतरवादाचा सविस्तर ऊहापोह करून सामाजिक पुनर्घटनेच्या दृष्टीने ब्राह्मणेतरांना पुगंनी काही मौलिक सूचना केल्या आहेत. त्यांच्या मते ब्राह्मणेतरांनी कठोर आत्मपरीक्षण केल्यास त्यांना दिसेल की, वेदकाळापासून कालपरवापर्यंतच्या त्यांच्या धार्मिक-सामाजिक-राजकीय-शैक्षणिक वगैरे क्षेत्रांतील अवनतीला ते समजतात त्याप्रमाणे केवळ ब्राह्मण कारणीभूत नाहीत. तसे समजणे ब्राह्मणांइतकेच ब्राह्मणेतरांवरही अन्याय करणारे ठरते. ब्राह्मणांनी क्षत्रियांत फूट पाडली, जातिभेद निर्माण करून दुही माजवली, शुद्रातिशूद्रांना ज्ञानहीन ठेवले इत्यादी आरोपांची ऐतिहासिक शहानिशा करून पुग असा निष्कर्ष काढतात की, या सर्व गोष्टींसाठी ब्राह्मणांइतकीच किंबहुना काकणभर अधिकच प्रमाणात ब्राह्मणेतरही जबाबदार आहेत. पुगंच्या मते आपल्या अवनतीची जबाबदारी इतरांवर टाकल्यामुळे समाज पेंगुळतो. याउलट आपल्या "उत्कर्षाप्रमाणेच आपल्या अपकर्षालाही आपले आपणच जबाबदार आहोत ही भूमिका जीवनदायक" (२८०) असते; तिच्याने मन सकस, समर्थ होते आणि उत्कर्षाच्या वाटा दिसू लागतात, ब्राह्मणेतरांनी हे ध्यानात घ्यावे. "उच्चनीचतेचा पुरस्कार करणाऱ्या ब्राह्मण-धर्माचा ब्राह्मणांनीच कणा मोडून पाडला आहे यात शंका नाही" (२८७), असेही एक विधान पुगंनी केले आहे.

– २ –

पुगंनी उपस्थित केलेले प्रश्न आजही कालबाह्य झालेले नाहीत तर ते तितकेच ताजे आहेत; किंबहुना ते अधिकच उग्र झाले असून "डॉक्टरांनी केलेले चिंतन आजही उपयुक्त ठरण्यासारखे आहे" अशी या लेखसंग्रहाच्या संपादकद्वयाची भूमिका आहे. डॉ. स.ह. देशपांडे (सहदे) यांनी स्वतंत्र संपादकीय लिहिले असून पुगंच्या राष्ट्रवादविषयक विचारांचे वेगळेपण आणि महत्त्व सांगितले आहे. पुगंनी राष्ट्र या संकल्पनेत संस्कृतीचा अभिमान, थोर पुरुषांच्या परंपरेविषयी ममत्व आणि भूमीवरची अनन्यनिष्ठा अशा ज्या तीन तत्त्वांचा अंतर्भाव केला आहे ती सहदेंनाही मान्य आहेत. पुगंनी थोर "पुरुषां"ची परंपरा असे वारंवार म्हटले असले आणि त्यांनी नमूद केलेल्या

अनुक्रमणिका

अभिमानास्पद व्यक्तींच्या नामावलीत एकही थोर स्त्रीचे नाव येत नसले तरी हा तत्कालीन वातावरणाचा परिणाम समजून "आपण 'पुरुष' हा शब्द 'व्यक्तिवाचक' समजूया" अशी मल्लिनाथी सहदे करतात. प्रत्येक राष्ट्राची अभिमानास्पद व्यक्तिपरंपरा असते आणि तिला 'आपली' मानणे ही राष्ट्रीयत्वाची कसोटी असते हा पुगंच्या समग्र राष्ट्रवादी विचारांचा सारांश आहे असे सहदेंना वाटते. राष्ट्रप्रेमाच्या करणात्मक तत्त्वासोबतच शत्रुद्वेषाच्या अकरणात्मक तत्त्वावर पुगंनी दिलेला जोरही सहदेंना आक्षेपार्ह वाटत नाही.

मुस्लिम प्रश्नावरचे तपशीलवार व साधार विश्लेषण करीत असताना पुगंचा उद्देश मुसलमानांविरुद्ध द्वेष पेटवणे हा नसून "तो प्रश्न समजून घेण्याचा आहे. परिणामी त्यांचे विवेचन विकारग्रस्त झालेले नाहीं... (त्यांचा) हेतू मुस्लिम समाजाला राष्ट्रीय प्रवाहात सामावून घेण्याचा आहे, झिडकारण्याचा नाही."(१३), असा आपला अभिप्राय सहदेंनी दिला आहे. मुस्लिम पुढारी, धर्ममार्तंड व विचारवंतांच्या तोंडूनच मुसलमानांच्या धारणा पुगंनी मांडल्या आहेत तेवढ्यामुळे त्या साधार असल्याचे संपादकांना वाटते.

पुगंनी हिंदुसमाजाचे त्याला कर्तृत्वहीन करणारे दोष परखडपणे दाखवले असून त्यांच्या निर्मूलनाची निकड सांगितली आहे. त्यांचे हिंदुसंघटन समतेवर आधारित होते, धर्माचे सामाजिक प्रयोजन ते अधोरेखित करतात असे सांगून सहदे म्हणतात की "इहवाद, बुद्धिवाद, विज्ञाननिष्ठा, व्यक्तिस्वातंत्र्य, समता हा डॉक्टरांच्या राष्ट्रवादाचा सामाजिक आशय आहे.... इहवादादी सर्व मूल्यांचा स्वीकार केल्यानेच एक समर्थ, समृद्ध आणि सुसंस्कृत राष्ट्र निर्माण होईल याची त्यांना मनोमन खात्री आहे"(१५).

पुगंचा व्यक्तिपरंपराविषयक विचार राष्ट्रवादाच्या सिद्धान्तनाच्या संदर्भात काहीसा नवीन आणि बराच महत्त्वाचा आहे; एवढेच नव्हे तर, पुनरुज्जीवनवादी परंपरावादातील प्रतिगामी सामाजिक आशय आणि मूलतत्त्ववादाकडे झुकण्याचा धोकाही त्यात नाही(१७) त्याचप्रमाणे व्यक्तिपरंपरेला राष्ट्रीय अभिमानाचा एकमात्र घटक मानल्यामुळे कोणत्याही आधुनिक मूल्यांना प्रत्यवाय तर होत नाहीच; उलट व्यक्तिस्वातंत्र्य, समता, बुद्धिप्रामाण्य, इहवाद ही हिंदू परंपरेत अभावाने आढळणारी मूल्ये त्यामुळेच पुगंच्या राष्ट्रवादाशी सुसंगत ठरतात(१८). असे सहदेंचे मत आहे.

पण त्याचबरोबर भारत हे हिंदुराष्ट्र आहे, हिंदू या देशाचे स्वामी आहेत त्यामुळे हिंदूंची परंपराच सर्वांची मानली गेली पाहिजे असे प्रतिपादन पुगंनी प्रारंभीच्या लिखाणात केले असून त्यांची ती मांडणी हिंदुवर्चस्ववादी आहे असा अभिप्रायही सहदेंनी व्यक्त केला आहे. पुढे सावरकरांवरच्या आपल्या लेखात पुग ही कडवी हिंदुत्ववादी भूमिका सोडून देतात, आणि सावरकरांना आपल्या हिंदी राष्ट्रवादाला हिंदू राष्ट्रवाद का म्हणावे लागले हे स्पष्ट करतात, असे सांगून सहदे म्हणतात की, "सावरकरांच्या राष्ट्रवादावर डॉक्टरांनी केलेले भाष्य योग्य आहे"(२०). पण सावरकरांवरच्या लेखात सूचित केलेली हिंदी राष्ट्रवादाची भूमिका मध्यवर्ती धरून विस्तृत मांडणी मात्र पुगंनी केली नाही. ती पुगंनी केली असती तर कशी झाली असती याची संक्षिप्त रूपरेषाही सहदेंनी दिली आहे.

पुगंच्या राष्ट्रवादविषयक विवेचनातील आणखी काही त्रुटीही सहदे सांगतात. भारताच्या इतिहासात मुस्लिमांचे वर्तन कसे झाले हे पुगंनी दाखवले असले तरी त्या वर्तनामागच्या प्रेरणांकडे त्यांनी पुरेसे लक्ष दिलेले नाही असे सहदेंना वाटते. त्यांच्या मते या प्रेरणा इस्लाम धर्मातून आल्या आहेत. सावरकर, आंबेडकर, अ.भि. शहा, नरहर कुरुंदकर आणि हमीद दलवाई यांचा हवाला देऊन सहदे लिहितात की, "काही जाता जाता केलेले उल्लेख सोडता मुस्लिम वर्तनाची मुळे त्यांच्या धर्मात आहेत याची स्पष्ट प्रचिती डॉक्टरांच्या लेखनात दिसत नाही. ती असती तर त्यांच्या विवेचनाला अधिक प्रत्ययकता आली असती"(२१).

इतरही जे काही घटक मुस्लिम मनाच्या घडणीत प्रविष्ट झाले आहेत त्यांचाही पुगंच्या विवेचनात विचार न झाल्यामुळे त्यांची मुस्लिमविषयक मांडणी परिपूर्ण म्हणता येणार नाही, असाही अभिप्राय सहदेंनी दिला आहे. तरीपण, पुगंच्या लेखनातील काही चुकीचे निष्कर्ष व तपशील तसेच काही बदललेले संदर्भ ध्यानात घेऊनही, पन्नाससाठ वर्षांपूर्वीचे त्यांचे हे लेखन आजही "कालबाह्य झालेले नाही" असा त्यांचा स्पष्ट निर्वाळा आहे. संपादकांनी अशा शिफारशीसह राष्ट्रवादासंबंधीचे हे चिंतन नव्याने मराठी वाचकांसमोर ठेवले असल्यामुळे त्याची सखोल चिकित्सा करणे अधिकच गरजेचे ठरते.

अनुक्रमणिका

पुग आणि त्यांच्या राष्ट्रविषयक लेखनाचे संपादक यांच्या भूमिका पाहिल्यावर काही प्रश्न उभे राहतात. राष्ट्राचा विचार तात्त्विक, तार्किक, मानीव, भावनिक पातळीवर एक परंपरागत वारसा म्हणून भूतलक्षी दृष्टीने करायचा, की प्रत्यक्ष समाजवास्तव, जीवनविषयक प्रश्न व गरजा, आणि वर्तमान भौतिक-इहलौकिक परिस्थितीच्या संदर्भात भविष्यलक्षी दृष्टीने करायचा? परंपरा – मग ती कर्तबगार पुरुषांच्या कर्तृत्वाची वा बौद्धिक क्षमतांची का असेना – सर्वांसाठी सारखीच अभिमानास्पद असू शकते काय? परंपरेचा शोध घेत आपण भूतकाळात किती मागे जायचे? प्राचीन संस्कृतीच्या नावाखाली अभिजनांच्या संस्कृतीचे गोडवे गाण्यातून राष्ट्र उभे राहू शकेल की आधुनिक संस्कृतीचे लाभ समाजातील सर्वच घटकांच्या पदरात प्रत्यक्ष पडतील अशी तजवीज करूनच राष्ट्रबांधणी केली जाऊ शकते? एकमय समाज ही राष्ट्रनिर्मितीची पूर्वअट पूर्ण होण्याच्या आड येणाऱ्या अडथळ्यांचे स्वरूप केवळ मानसिक आहे की सामाजिक-आर्थिक विषमता-वंचितता यांचाही त्यात काही वाटा आहे? अमेरिकेसारख्या एखाद्या देशाने अंतर्गत एकात्मता साध्य करण्यासाठी अवलंबात आणलेले मार्ग जगातील सर्वच राष्ट्रांसाठी उपयुक्त ठरू शकतात काय? राष्ट्राचे सामर्थ्य हक्कांच्या समतेवर आधारित असलेल्या एकमय समाजाच्या निर्मितीतून साध्य होते, की लष्करी सज्जता, रणांगणावरचे पराक्रम आणि विधिनिषेधशून्य आक्रमकतेतून ते प्राप्त होते? हिंदू व मुस्लिम या जमातींमध्ये कायम वितुष्ट होते आणि राहील; कारण त्याचे मूळ त्यांच्या भिन्न धर्मश्रद्धांमध्ये सामावलेले आहे असे म्हणणे तर्क, वास्तव आणि व्यावहारिक शहाणपण यांच्या निकषांवर खरोखर टिकू शकते काय?

प्रस्तुत परीक्षणकाराची भूमिका अशी आहे की, राष्ट्र-निर्मितीच्या धर्म-संस्कृती-परंपराधिष्ठित भूतलक्षी मांडणीच्या अतिसुलभीकृत व वास्तवविन्मुख खटपटीत पडण्याऐवजी त्या प्रक्रियेला तिच्या अंगभूत संपूर्ण गुंतागुंतीसह सामोरे जाण्याचे साहस किमान अभ्यासकांनी तरी दाखवले पाहिजे.

या देशात ब्रिटिश सत्तेच्या प्रभावाखाली साम्राज्यशाहीच्या विरोधात राष्ट्रवादाचा उद्भव आणि विकास झाला. तत्पूर्वी तो विचार येथे नव्हता, हे सत्य सर्वप्रथम स्वीकारण्याची गरज आहे. वासाहतिक राजवटीचे येथील सर्व सामाजिक स्तरांवर जे परिणाम झाले आणि त्यातून विविधांगी परिवर्तनाच्या ज्या प्रक्रिया येथे गतिमान झाल्या त्या सर्वांचाच विचार राष्ट्रवादाच्या संदर्भात प्रस्तुत ठरतो. तो तसा केल्याखेरीज भारतीय समाजात स्तरनिहाय राष्ट्रवादाचा भिन्न आशय कसा प्रादुर्भूत झाला हे लक्षात येणार नाही आणि त्यांपैकी कोणता आशय आजच्या परिस्थितीत कालबाह्य झाला आणि कोणता आजही कालसंगत आहे हेही ठरविता येणार नाही. आधी काय – सामाजिक की राजकीय? – या प्रश्नाचे उत्तर 'राजकीय'च्या बाजूने दिले गेल्यामुळे समाजजीवनातील विशिष्टतांकडे दुर्लक्ष करून सारखेपणाच्या स्थूल लक्षणांचेच अधोरेखन करणे राष्ट्रवादाच्या जोपासनेसाठी आवश्यक मानले गेले. 'सामाजिक'ला अग्रक्रम देणे म्हणजे राष्ट्रीय एकजुटीत फूट पाडणे आहे, कारण सामाजिक प्रश्न विशिष्ट गटाचे वा प्रदेशाचे असतात; ते ज्यांचे त्यांनी सावकाश सोडवावेत; सार्वजनिक व्यासपीठांवर ते उपस्थित करून 'राष्ट्रीय' चळवळीला अपशकून करू नये – असा विचार स्वातंत्र्यपूर्व-काळात बलवत्तर ठरला. समाजवास्तवलक्षी फुले-आंबडकरी राष्ट्रवाद त्यामुळे स्वराज्यद्रोही मानला गेला. आजही तीच चूक करीत राहणे या राष्ट्राला फार महाग पडणार आहे.

एजाज अहमद (*नॅशनॅलिझम ॲण्ड ग्लोबलायझेशन*, ऑकेजनल पेपर सिरीज-४, समाजशास्त्र विभाग, पुणे विद्यापीठ, पुणे) म्हणतात त्याप्रमाणे राष्ट्रवादाचे कार्य दुहेरी असते. एक, वासाहतिक राजवटीची इतिश्री करणे आणि दुसरे, श्रमिक, शोषित-वंचित, अल्पसंख्याक आणि स्त्रिया या समाजघटकांचे हक्क सुरक्षित करून त्यांना नागरिकत्वाच्या समान संधी उपलब्ध करून देणे, हे. भारतात यांपैकी पहिले कार्य राष्ट्रवादाने पार पाडले पण दुसरे मात्र गंभीरपणे कधी हाती घेतलेच नाही. त्यांचा असा निष्कर्ष आहे की, आज भारतात जो राष्ट्रवाद जोरकसपणे पुढे आला आहे त्याचे स्वरूप सामाजिक मुक्तिदायी असण्यापेक्षा फासिस्ट बहुसंख्या-वादाचे किंवा धर्माधिष्ठित संस्कृतिवादाचे आहे. याला येथील राष्ट्रवादाचे हे अपयशच कारणीभूत झाले आहे (अहमद, ८). भारतात धर्मनिरपेक्ष व आधुनिकताभिमुख राष्ट्रवाद बळकट न होण्याचेही तेच कारण आहे.

राष्ट्रवादाच्या प्रेरणा भूतकालीन परंपराभिमानात शोधणे समाजातील फक्त लाभान्वितांनाच भावू शकते. मुक्तिसंघर्षातून स्वहक्क मिळवू पाहणाऱ्यांना वर्तमानसापेक्ष आणि भविष्यलक्षी राष्ट्रवादच प्रेरक ठरतो. त्यांच्यासाठी राष्ट्रवादाच्या अमूर्त

तत्त्वज्ञानापेक्षा त्याचे समाजशास्त्रच अधिक मार्गदर्शक असते. आपल्याकडे आधुनिक राजकारणाचा प्रारंभ वसाहतिक चौकटीत झाला. याचे जे अनेकविध परिणाम झाले त्यांची समाजशास्त्रीय चिकित्सा केल्यास काय आढळते? ज्याला भारतीय प्रबोधन असे संबोधले जाते ते प्रत्यक्षात समाजाच्या उच्चवर्णीय/वर्गीय समाजाचे स्थितिवादी नवजागरण होते. तळापासून संपूर्ण समाज ढवळणे त्यातून झाले नाही. त्याचप्रमाणे तज्जन्य सामाजिक-धार्मिक चळवळींतून आधुनिक मूल्यांची समाजव्यापी रुजवातही घडून आली नाही. विवेकवाद फक्त तंत्रवैज्ञानिक क्षेत्रापुरता स्वीकारला गेला तर अविवेक-अंधविश्वास मात्र सर्वच सामाजिक-आर्थिक व्यवहारांत ठाण मांडून राहिला. धर्माचा प्रभाव क्षीण झाला नाही, तर त्याचे बाजारू वस्तूकरण, राजकीयीकरण आणि प्रसंगी सशस्त्रीकरणही होण्याच्या वाटा मोकळ्या झाल्या, धनसंपदेच्या निर्मितीत लक्षणीय वाढ होऊनही नागरिक-मूल्याधारित आधुनिक समुदायजीवन सशक्त होण्याऐवजी सुट्या व्यक्तींचा अणुरेणूंवत 'समाज' येथे साकार झाला. त्या समाजाला सामुदायीकरणाचे परंपरा, धर्म, रक्तगोत्रादी आद्यावस्थीय (प्रिमॉर्डियल) अस्मितांच्या पलीकडचे कोणतेही आधार गवसलेच नाहीत. वंशवादाच्या धर्तीवर येथे बहुसंख्याकांचा जमातवाद आणि उच्चवर्णीय विचारप्रणाली जोपासली गेली. जागतिक पातळीवर भांडवलशाही स्पर्धेत वावरताना अपरिहार्यतः येणारा न्यूनगंड भरून काढण्यासाठी कल्पित अभिमानास्पद परंपरांवर आधारित सांस्कृतिक श्रेष्ठत्वाचे पोकळ नगारे बडवले जाऊ लागले. ठोस आधारांवर एकमय समाज निर्माण करण्याचे प्रकल्प राबवण्याऐवजी "निवडक" व "राष्ट्रीय" परंपरांच्या अभिमानाला आवाहन करण्यावरच एकात्मतेची भिस्त ठेवली गेली.

परंपरा आणि संस्कृती यांना राष्ट्राचे आधार करण्यात मुख्य अडचण असते ती म्हणजे कोणती आणि कोणाची परंपरा व संस्कृती 'राष्ट्रीय' मानायची? मुस्लिमांनी हिंदूंची परंपरा आपली मानावी असा आग्रह धरणारे भारतीय सहसा संस्कृतीला मुस्लिमांनी केलेल्या योगदानाची कदर करीत नाहीत. बऱ्याच स्मृतिवाङ्मयापेक्षाही पुरातन काळापासून येथे अस्तित्वात असलेला ख्रिस्ती धर्म किंवा मध्ययुगीन भक्तिसंप्रदायांतील अनेकांपेक्षा आधीपासून येथे असलेला इस्लाम यांना त्या अखिल भारतीय परंपरेचा भाग मानले जात नाही, किंवा अगदीच दुय्यम भाग मानले जाते (अहमद,१६). परंपरेचा शोध घेत भूतकाळात किती मागे जायचे हाही प्रश्नच असतो. मुस्लिमांनी हिंदूंची देवळे तोडली येथपर्यंतच मागे जायचे की हिंदूंनी बौद्धांशी त्यापेक्षाही रानटी वर्तन परोपरीने केले त्याचाही मागोवा घ्यायचा? गाडग्यामडक्यातून किंवा त्याहीपेक्षा विचित्र पद्धतीने ऋषींचा जन्म होण्याच्या भाकडकथा, तेव्हाची सामाजिक व्यवस्था व व्यवहार, अर्थकारण व राजकारण हे सर्वच जर आज आपण त्याज्य मानतो तर महाभारतातील पौरुष-पराक्रमाच्या व व्यूहनीतीच्या आदर्शांना अवलंबात आणण्याची शिफारस कशी काय करू शकतो? युद्ध व पराक्रम हा महाभारताचा संदेश आहे असे पुगंना वाटते तर युद्धाचे भीषण परिणाम दाखवून मानवजातीला संहारापासून परावृत्त करण्यासाठी रचलेला तो महान ग्रंथ आहे असे धर्मवीर भारतींना वाटते. परंपरांच्या अशा संभाव्य अंतर्विरोधी निर्वचनांचे काय करायचे?

राष्ट्राच्या संदर्भात 'मुख्य प्रवाहा'ची भाषा करणाऱ्यांच्या डोक्यात बहुधा हिंदूंची काल्पनिक, अनादी-अनंत सांस्कृतिक परंपराच असते. त्या कथित मुख्य प्रवाहाचे सदस्यत्व हिंदूंना जन्मानेच लाभत असल्यामुळे त्यांना त्यासाठी वेगळे काही करावे लागत नाही. पण जे वर्णव्यवस्थेच्या बाहेर, किंवा खालच्या पायऱ्यांवर असतात अशा दलित, आदिवासी, मुस्लिम, शीख, बौद्ध, अज्ञेयवादी व नास्तिक अशांना मात्र प्रयत्नपूर्वक काहीतरी पत्करून किंवा सोडूनच मुख्य प्रवाहात यावे लागते! अशा सर्वांची समाजातील एकूण संख्या ऐंशी टक्के असली तरी त्यांची संस्कृती 'मुख्य प्रवाह' या संज्ञेला पात्र ठरू शकत नाही! ती माणसे जणू संस्कृतिहीनच असतात! वस्तुतः त्या सर्वांच्या सांस्कृतिक जीवनाची गोळाबेरीज म्हणून जर सांस्कृतिक राष्ट्रवाद पुढे आला असता तर लोकशाही आणि आधुनिकीकरणाच्या प्रक्रियांशी तो सुसंवादीच राहिला असता. अभिजनवर्गाच्या परंपरांचा नवनव्या प्रकारे जीर्णोद्धार-वादी शोध घेत साकार होणारा, सांस्कृतिक अभिजातता, वेगळेपणा आणि वरचढपणा जोपासणारा राष्ट्रवाद मात्र लोकशाही तत्त्वांना सपशेल मूठमाती देऊन अविवेक, फुटीरपणा, वंशभेद, वंशश्रेष्ठत्व, विषमता व शोषण अशा विकृतींना चालना देणाराच असतो. आक्रमक हिंदुत्वाच्या बळावर आज अल्पसंख्याकांना भेडसावणारा व त्यांच्या द्वेषावरच वाढणारा राष्ट्रवाद भारतीय संविधानाची सर्वच पायाभूत मूल्ये प्रश्नांकित करू लागला आहे हा केवळ अपघात

म्हणता येणार नाही. भारतीय नागरिकत्व हाच राष्ट्रीयतेचा मुख्य प्रवाह आणि संविधान हेच सर्वांचे मंदिर-मस्जिद अशा भावनेतून ते नागरिकत्व सर्वांना सारख्याच स्वरूपात कसे भोगता येईल असा प्रयत्न केला असता तर आपल्यावर हे अरिष्ट आज ओढवले नसते. पण तसा प्रयत्न आपल्या हातून झाला नाही. खरे सांगायचे तर आपण आपल्या वसाहतवादविरोधी राष्ट्रवादाला आपल्यातील शोषित-वंचितांच्या मुक्तीच्या जनसंग्रामात प्रवर्तित करू शकलो नाही याची आपल्याला मिळालेली रास्त शिक्षा म्हणूनच या अविवेकी बहुसंख्यावादाकडे अंगुलिनिर्देश करता येईल (अहमद, १४).

मुस्लिमविरोधाचा एककलमी कार्यक्रम सतत राबवणाऱ्या, मुस्लिम मानसिकतेसंबंधी काही तर्कदुष्ट पण ताठर धारणा कायम मनात बाळगणाऱ्या, आणि त्याचा पुरावा म्हणून धर्मपिसाट किंवा सत्ताकांक्षी मुस्लिम अभिजनांची अवतरणे ऊठसूट संदर्भविरहित उद्धृत करणाऱ्या कथित सांस्कृतिक राष्ट्रवाद्यांची बहुधा सत्य समजून घेण्याची तयारी कधीच नसते. सरसकट सगळेच मुसलमान धर्मवेडे आहेत, पाकिस्तान-धार्जिणे आहेत, आधुनिक मूल्यांशी त्यांचे हाडवैर आहे, ते सहजीवनविरोधी व सुधारणाद्वेषी आहेत अशी मते ही मंडळी ठामपणे बाळगत असतात. पुगंच्या लेखनातही ती व्यक्त झाली आहेत. संपादक तर पुगंच्याही पुढे एक पाऊल टाकून भारतीय इतिहासात मुस्लिमांकडून घडलेल्या वर्तनाची मुळे त्यांच्या धर्मात असल्याचे सांगतात. मुस्लिम मनाच्या घडणीत प्रविष्ट झालेले इतर घटक म्हणून मुस्लिमांची जेतेपणाची भावना, आपण परमेश्वराचे लाडके तसेच जगातील सर्वश्रेष्ठ मानव असल्याची त्यांची समजूत याही गोष्टी संपादकीयात नमूद केल्या आहेत (सहदे, २१).

देशातील तमाम मुसलमानांचे मन एकसारखे आहे असे काही मुस्लिम व्यक्तींच्या वचनांच्या किंवा वर्तनाच्या आधारे आपले मत बनवणे प्रस्तुत परीक्षणकारास कल्पित व तर्कदुष्ट वाटते. भारतातील कोट्यवधी मुस्लिमांपैकी फक्त काही लाखांचेच पूर्वज बाहेरचे होते; बाकी सर्व भारतीयच होते. सबब रामकृष्णादिकांना आपले प्राचीन महापुरुष मानून त्यांना वंद्य समजण्यात मुस्लिमांना कमीपणा वाटण्याचे काही कारण नाही, असे एक विधान पुगंनी केले आहे (२५१). तेच तथ्य आधारास घेऊन असे विचारले जाऊ शकेल की, आज भारतीय मुसलमानांपैकी नव्वद टक्के वा अधिक असलेल्या मूळच्या हिंदूंनी कोणत्याही कारणाने का असेना इस्लाम धर्म जवळ करताच त्यांची हजारो वर्षांची मानसिकता झटक्यात बदलली असे होणे कसे शक्य आहे? मुस्लिम समाजात जर रूढिप्रियता सापेक्षतः अधिक असेल किंवा नेत्यांनी स्वार्थासाठी सुरू केलेल्या अस्मितेच्या राजकारणाला जर ते अधिक सहजी बळी पडत असतील तर त्याची कारणे या कथित मानसिकतेपेक्षा सामाजिक-आर्थिक मागासलेपणातच शोधावी लागतील. वासाहतिक चौकटीत आधुनिकीकरणाची प्रक्रिया सुरू झाल्यामुळे येथे समान नागरिकत्वावर आधारित संघटनाबांधणी, सुधारणा चळवळी वा स्वातंत्र्यलढा उभारला जाण्याऐवजी जन्मसिद्ध अस्मितांच्या आधारे या तिन्ही प्रक्रिया सुरू झाल्या. परिणामी मुस्लिमांच्या सुधारणाकार्यात हिंदूंचा फारसा सहभाग झाला नाही, हिंदूंनी आपल्या सुधारणाकार्यात मुसलमानांना समाविष्ट करून घेतले नाही, किंवा जमातवाद-विरोधी नागरी वा राजकीय सुधारणेच्या चळवळीत त्या दोन्ही जमाती फारकाळ एकत्र कधी वावरतानाही आढळल्या नाहीत (अहमद, ३४). यातून उद्भवलेल्या मुस्लिम नेत्यांच्या पृथकतेच्या राजकारणाला काही मुस्लिम बळी पडले. संपूर्ण मुस्लिम समाज मात्र लीगच्या फुटीर राजकारणाचा तेव्हाही समर्थक नव्हता आणि आजही तो पाकिस्तानधार्जिणा नाही. मुस्लिम राजकीय पुढारी आणि मुल्लामौलवी यांच्याशी मतलबी तडजोडी व सौदेबाजी करून मुख्यत्वे काँग्रेसने, पण संधी मिळताच इतरही राजकीय पक्षांनी देखील जे तथाकथित अनुनयाचे वा तुष्टीकरणाचे राजकारण केले त्यातून सामान्य मुस्लिम स्त्रीपुरुषांचे काहीही भले झालेले नाही. उलट नुकसानच झाले आहे. पोलिस, लष्कर, रेल्वे, पोस्टखाते, परिवहन, बँका वगैरे सरकारी, निमसरकारी सेवांमधील मुस्लिमांची अत्यल्प टक्केवारी, पाच टक्के वगळता उर्वरित मुस्लिमांचे अठराविश्वे दारिद्र्य, शिक्षण-आरोग्यादी सर्वच आघाड्यांवरील त्यांची दुरवस्था ही सगळी वस्तुस्थिती पाहता त्यांच्याकडून प्रेम आणि विश्वास मिळावा ही हिंदूंची अपेक्षा एकतर्फीच वाटते. भाषा, वेश, साहित्य आणि संस्कृती या सर्वच दृष्टींनी देशाच्या भिन्न भागांतील परंपरांशी एकजीव झालेले मुस्लिम अन्यधर्मीयांशी अभिन्नरीत्या जोडले गेले आहेत हे शेकडो वर्षांचे प्रत्यक्ष वर्तमान आहे. हिंदूंनी गेल्या दहापंधरा वर्षांपासून सुरू केलेले तथाकथित राष्ट्रवादाचे राजकारण मात्र या निकोप वर्तमानाच्याच मुळावर येऊ घातले आहे!

अनुक्रमणिका

मुस्लिमांना कटाक्षाने बाहेर ठेवून हिंदूंनी आपल्या संघटनेचे कार्य करावे हा पुगंचा सल्लाही आज काही कमी धोक्याचा नाही. किंबहुना, हिंदूऐक्याचा केवळ मुस्लिमसापेक्ष विचार करणेच आता राष्ट्रबांधणीला मारक होणार आहे. हिंदूंच्या 'राष्ट्रीय' राजकारणाचा स्वातंत्र्यप्राप्तीपूर्वी झालेला विचार असाच प्राधान्येकरून मुस्लिमसापेक्ष होता. हिंदूंचे राष्ट्र निर्माण व्हायचे तर त्यांचे संख्याबळ वाढले पाहिजे! ते वाढायचे तर त्याचा एक मार्ग, जे इतर धर्मांत गेले त्यांचे शुद्धीकरण करून त्यांना परत हिंदुधर्मात दाखल करून घ्यावे. अस्पृश्यतेमुळे हिंदूंची संख्या कमी होते व बळ घटते म्हणून अस्पृश्यतानिवारण करावे. हिंदूंनी मुसलमानांप्रमाणे मांसभक्षण करावे म्हणजे त्यांच्या स्वभावातील मवाळपणा जाईल आणि ते आक्रमक होतील. असा प्रचार त्या काळात सर्रास सुरू होता! एकात्म राष्ट्राविषयीच्या हिंदुत्ववाद्यांच्या धारणा तेव्हाप्रमाणेच आताही एवढ्या विपर्यस्त आहेत की कोणत्याही प्रकारच्या बहुकेंद्रिततेचा ते सतत दुस्वासच करू शकतात. हिंदू व मुस्लिम एका राष्ट्रात राहू शकतात, तेवढी त्या दोहोंची जूट तळपातळीवर पूर्वापार आहे हे तथ्य जसे त्यांनी कधी स्वीकारले नाही त्याचप्रमाणे एककेंद्री राष्ट्रराज्याच्या कल्पनेने पछाडल्यामुळे मुस्लिम समाजाचा वाढता परात्मभाव ते तेव्हाही समजून घेऊ शकले नव्हते आणि दुर्दैवाने आजही ते त्याचा पुरेशा गांभीर्याने विचार करताना दिसत नाहीत. विषम वर्णव्यवस्थेच्या व जन्मसिद्ध जातिव्यवस्थेच्या जाचाला कंटाळून कोट्यवधी हिंदूंनी इस्लामधर्म स्वीकारला आणि शुद्धीनंतरही आपल्याला जातिभेदांच्या व अस्पृश्यतेच्या खातेऱ्यात पुन्हा पडावे लागेल आणि तिथेही आपली जात आपल्याला स्वीकारणार नाही. या भयानेच कोणी परत हिंदू होऊ इच्छीत नव्हते. शुद्धीकरणाच्या मोहिमा त्यामुळेच साफ फसत होत्या हे धादांत सत्य लक्षात घेऊन आजतरी जातिनिर्मूलनाच्या कार्याला योग्यप्रकारे अग्रक्रम देण्याऐवजी मुस्लिमद्वेष आणि इस्लामविरोध हेच आपल्या राष्ट्रवादाचे आधार करू पाहणे ही आत्मवंचना तर आहेच पण राष्ट्रद्रोहही आहे.

स्वातंत्र्यपूर्वकाळी हिंदुत्वसमर्थकांनीच नव्हे तर खुद्द राष्ट्रसभेच्या सूत्रधारांनीसुद्धा आपल्या राष्ट्रवादात येथील निम्न वा अस्पृश्य मानलेल्या जातींचा, तसेच स्त्रियांचा व श्रमिक वर्गाचा विचार केला होता असे दिसत नाही. तेव्हाच्या या उच्चजातीय व बव्हंशी पुरुषसत्ताक राष्ट्रवादाच्या मर्यादा महात्मा फुल्यांपासून बाबासाहेब आंबेडकरांपर्यंत अनेकांनी त्या त्या वेळी अधोरेखित केल्या होत्या. महाराष्ट्रातील ब्राह्मणेतर चळवळ, दक्षिणेतील रामस्वामी पेरियारांची स्वाभिमानचळवळ, देशभरातील समाजवादी व साम्यवादी चळवळी यांनीही त्या राष्ट्रवादातील त्रुटी दाखवल्या होत्या. इतर अनेक बाबतींत या सर्व प्रवाहांमध्ये मतभिन्नता असली तरी एकमय समाज असले तरच तिथे एकात्म राष्ट्र निर्माण होते यावर त्यांचे मतैक्य होते. समाजात एकमय असण्यासाठी नुसतीच सद्भावना असून चालत नाही, कारण सामाजिक उतरंडी आणि आर्थिक विषमता त्या सद्भावनेला सतत सुरुंग लावत असतात; अशा परिस्थितीत केवळ ब्राह्मणेतरांनी आत्मपरीक्षण करून सामाजिक पुनर्घटना होणार नसते किंवा जातिभेदाची वस्तुस्थिती बदलणार नसते. तर सर्वांना समान संधी देणारा, सामाजिक लोकशाही, आर्थिक-सामाजिक एकसंधपणा आणि व्यापक अभिसरणशीलता आचरणारा समाज हीच राष्ट्रनिर्मितीची पूर्वअट असते. तेच राष्ट्रवादाचे प्रमुख घटक असतात. त्यादृष्टीने पाहता जातीपोटजातींनी विभक्त व छिन्नविच्छिन्न असलेला भारतदेश एक राष्ट्र बनूच शकत नाही; जातिभेद नष्ट झाले तरच आणि तेव्हाच येथे राष्ट्र निर्माण होईल. राष्ट्राचे पोशिंदे व आधारस्तंभ असलेले समाजघटक जिथे रोजीरोटी, शिक्षण, आरोग्य, निवारा अशा प्राथमिक गरजांनाही वंचित असतात तिथे पूर्वपरंपरेच्या कल्पित पुनर्रचना पुढे मांडून राष्ट्रवाद जोपासण्याचा खटाटोप विफल ठरणेच भाग असते. शस्त्रशक्ती, शास्त्रशक्ती, सुसज्ज सैन्यदले, युद्धनैपुण्य व पराक्रम यांतून राष्ट्राचे सामर्थ्य वाढत नसते, तर खऱ्या अर्थाने एकमय झालेला समाजच सर्वार्थांनी समर्थ असू शकतो.

समान नागरिकत्वाच्या आदर्शावर आधारित असा राष्ट्रवादच अस्मितांच्या फुटीर राजकारणाला आवर घालू शकेल आणि जागतिकीकरणातून बोकाळत चाललेल्या नवसाम्राज्यवादालाही थोपवू शकेल. परंपरेत राष्ट्राचे आधार शोधण्याच्या खटाटोपामुळेच आज अविवेकी बहुसंख्याकवादाला राष्ट्रवादाची प्रतिष्ठा प्राप्त झाली ही इतिहासाची साक्ष आहे. अल्पसंख्याकांना दडपू, भेडसावू किंवा नष्ट करू पाहणारा हा राष्ट्रवाद बहुसांस्कृतिक समाजाला एकमय तर करू शकतच नाही, उलट लहानलहान अस्मितांना स्वतंत्र राष्ट्र होण्याची स्वप्ने पाहण्यास तो प्रवृत्त करतो; कारण फुटीरप्रवृत्ती ही अविवेकी बहुसंख्याकवादाच्या नाण्याची दुसरी बाजू असते.

अनुक्रमणिका

समान नागरिकत्वाचा ऱ्हास होतो त्या प्रमाणात सांस्कृतिक पुनरुज्जीवनवादाला उधाण येते (अहमद, ५२). सर्व धातूंना मुशीत (मेल्टिंग पॉट) ओतून वितळवण्याचा मार्ग बहुसांस्कृतिक समाजाच्या एकात्मीकरणासाठी कुचकामी असतो; त्यामुळे अमेरिकेत झाले ते भारतात होईल ही अपेक्षाच अनाठायी ठरते.

त्यांच्या स्वार्थी व धर्मवेड्या नेत्यांना एकाकी पाडून अल्पसंख्याकांना नागरिकत्वाचे सर्व हक्क प्राप्त करून दिले तरच सर्वथैव समानांचा समाज येथे संभवतो आणि अशा समाजातच निकोप बहुकेंद्रित्वाची जोपासना सहजपणे केली जाऊ शकते. अशाच समाजात नव्या प्रबोधनाची परिवर्तनलक्षी प्रक्रिया गतिमान होऊन लोकशाही, धर्मनिरपेक्षता वगैरे कालसापेक्ष मूल्यांची झपाट्याने रुजवात होऊ शकते. जमातवादाचे राजकारण मग ते बहुसंख्याकांचे असो की अल्पसंख्याकांचे त्याला अशा समाजात मग प्रतिसादच मिळणार नाही.

पण त्यासाठी सर्वप्रथम फाळणीग्रस्त मनोगंडातून बाहेर पडून राष्ट्राचा विचार करायला आपल्याला शिकावे लागेल. राष्ट्राचा विचार हा अल्पसंख्याक-बहुसंख्याक यांच्यातील संबंधांचा नव्हे तर सांविधानिक आदर्शांवर नवसमाजनिर्मिती करण्याचा विचार आहे हे त्यासाठी लक्षात घ्यावे लागेल. पुगंचे पुस्तक त्यादृष्टीने आपल्याला फारशी मदत करू शकणार नाही; कारण राष्ट्रवादाच्या त्यांच्या विचाराची दिशाच आज कालबाह्य झाली आहे.

●●

लेखक परिचय

- **अम्लान दत्त :** अर्थशास्त्राचे नामवंत प्राध्यापक; नॉर्थ बेंगॉल युनिव्हर्सिटी व विश्वभारती (विद्यापीठ), शांतिनिकेतन,चे भूतपूर्व कुलगुरू; आर्थिक, शैक्षणिक, सामाजिक, राजकीय विषयांवर प्रबोधनपर विपुल लेखन; *पर्स्पेक्टिव्ह्ज ऑफ इकॉनॉमिक डेव्हलपमेंट, सोशलिझम, डेमॉक्रसी अँड इंडस्ट्रियलायझेशन, द थर्ड मूव्हमेन्ट, द गांधीयन वे, बियॉन्ड सोशलिझम* इ. ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता :** पूर्वपल्ली (उत्तर), शांतिनिकेतन ७३१ २३५, प. बंगाल.
- **विश्वास दांडेकर :** निवृत्त उच्चपदस्थ अधिकारी, आयुर्विमा महामंडळ; इतिहास, युद्धे व युद्धशास्त्र या विषयांमध्ये विशेष रूची व अभ्यास; वृत्तपत्रे व नियतकालिके यांमधून प्रासंगिक लेखन. **पत्ता :** मालवती, १७ ब, कांगा कॉलनी, सदरबाजार, सातारा.
- **भास्कर लक्ष्मण भोळे :** राज्यशास्त्राचे ज्येष्ठ व नामवंत प्राध्यापक, नागपूर विद्यापीठ, नागपूर; सामाजिक परिवर्तनाच्या पुरोगामी, इहवादी चळवळींमध्ये क्रियाशील सहभाग व मार्गदर्शन; राजकारण, समाजपरिवर्तन व परिवर्तनवादी साहित्य या विषयांवर विपुल लेखन व ग्रंथनिर्मिती. *विसावे शतक आणि भारतातील सहमता विचार* हा अलिकडील ग्रंथ. **पत्ता :** १६ ब, विद्याविहार कॉलनी, प्रतापनगर, नागपूर ४४० ०२२.
- **नरेंद्र चपळगावकर :** भूतपूर्व न्यायाधीश, उच्च न्यायालय (महाराष्ट्र राज्य); *कर्मयोगी संन्यासी* या स्वामी रामानंद तीर्थ यांच्या अभ्यासपूर्ण चरित्राचे कर्ते. भारतीय राज्यघटनेवर अभ्यासपूर्ण लेखन. साहित्याचे व्यासंगी अभ्यासक. **पत्ता :** १३ जयनगर, दशमेशनगरजवळ, औरंगाबाद.

अनुक्रमणिका

वाद-संवाद

१. स्वामी रामानंद तीर्थ

कर्मयोगी संन्यासी या माझ्या पुस्तकाचे श्री. वसंत पळशीकर यांनी लिहिलेले अतिशय अभ्यासपूर्ण आणि विस्तृत परीक्षण *नवभारत*च्या नोव्हेंबर २००० च्या अंकात प्रसिद्ध झाले आहे. या परीक्षणात पळशीकरांनी काही मतभेदाचे तर काही स्पष्टीकरणाच्या अपेक्षेचे मुद्दे उपस्थित केले आहेत. पळशीकरांनी त्या कालखंडाचे वास्तव आणि स्वामीजींचे या पार्श्वभूमीवरील कार्य लक्षात घेण्याचा फार चांगला प्रयत्न केलेला आहे हे प्रारंभीच नमूद केले पाहिजे. पळशीकरांच्या परीक्षणलेखावर प्रतिक्रिया व्यक्त करणारे श्री. विश्वास दांडेकर यांचे दीर्घपत्र व त्याला पळशीकरांनी दिलेले उत्तर 'नवभारत'च्या मे २००१ च्या अंकात प्रसिद्ध झाले आहे. पळशीकरांनी त्यांच्या परीक्षणलेखाच्या प्रारंभी नोंदविल्याप्रमाणे रामानंद तीर्थांचे नेतृत्व आणि मराठवाड्याचा राजकीय इतिहास हा उर्वरित महाराष्ट्राला तुलनेने बराचसा अपरिचित राहिला आहे. पळशीकर आणि दांडेकर यांचे लेख म्हणूनच अतिशय स्वागतार्ह आहेत. त्या दोघांच्याही मतांचा विचार करणारी व माझी भूमिका सांगणारी ही प्रतिक्रिया संपादकांनी जाहीररीत्या केलेल्या आवाहनानुसार कळवीत आहे.

पळशीकरांनी उपस्थित केलेले महत्त्वाचे मुद्दे खालीलप्रमाणे नोंदिविता येतील.

१. निजामुल्मुल्कच्या राजवटीला दोनशेंहून अधिक वर्षांचे सातत्य होते. यामुळे सरंजामशाहीच्या पायावर एक वैशिष्ट्यपूर्ण समाजजीवन व संस्कृती आकारास आली होती.

२. विविध समाजघटकांच्या (ज्यांत मुसलमान अभिजन व बहुजन यांचाही समावेश असेल, ख्रिश्चनांचाही समावेश असेल) सहजीवनावर आधारलेल्या वैशिष्ट्यपूर्ण एकात्म 'मुल्की हैदराबादी' अस्मितेची कदर स्वामीजींच्या गटाकडून झाली नाही, असे म्हणावे लागते.

३. स्वामीजींच्या गटाची स्थानिक कम्युनिस्टांविषयीची आत्मीयता, त्यांचा हैदराबाद संस्थानच मोडीत काढण्याचा व भाषावार विभाजनाचा आग्रह, हैदराबादी मुसलमान समाजाच्या हितसंबंधांची उपेक्षा, अशा विभिन्न कारणामुळे काँग्रेसच्या केंद्रीय नेतृत्वाचा भक्कम पाठिंबा स्वामीजींच्या नेतृत्वाला मिळाला नाही.

४. त्यांनी (चपळगावकरांनी) विश्लेषण करीत मूल्यमापनात्मक अभिप्राय नोंदविणे आवश्यक होते. (ज्या बाबींबद्दल मी मूल्यमापन करून माझा अभिप्राय नोंदवावयास हवा होता असे त्यांना वाटले अशा काही बाबींची यादीच पळशीकरांनी दिली आहे.) ती पुढीलप्रमाणे :

निजामाशी वाटाघाटी करताना भारत सरकार, स्वतंत्र झाल्यावरही इतके नमते का घेत होते? स्टेट काँग्रेसवर जसे जहाल विचारांच्या गटाचे प्रभुत्व प्रस्थापित झाले तसे संस्थानातील हिंदू समाजातील काही महत्त्वाचे घटकसमूह काँग्रेसपासून दुरावले का? सशस्त्र प्रतिकाराचा अवलंब करण्यामागे कोणाचे व कोणते मानस होते? मुस्लिम मंडळींशी स्वामीजी व त्यांचे सहकारी यांनी स्नेहसंबंध जोडण्याचा व त्यांचा विश्वास संपादन करण्याचा प्रयत्न का केला नाही? गांधीजींना ब्रिटिश सरकारशी सहकार्य करणाऱ्या मवाळ गटाशी स्नेहाचे संबंध ठेवता आले तसे स्वामीजींना का साध्य झाले नाही? पोलीस कारवाईनंतर चार महिन्यांतच निजामाला पदच्युत करावे व हैदराबादचे भाषिक विभाजन करावे या मागण्यांवर स्वामीजींनी जोर द्यावा हे अनिष्ट ताठरतेचे लक्षण नव्हते का? सरदारांचे व्यवहारी शहाणपण आणि गोविंदभाईंची अव्यवहारी आग्रही सैद्धान्तिकता असाच फरक जाणवत नाही का? भारतीय राजकारणाच्या विशाल मंचावर स्वामीजींचा प्रवेश व्हावा यात नेहरू आणि पटेल या दोघांनीही पुढाकार का घेतला नाही? समाजवादी नेत्यांनी स्वामीजींना आपलेसे का केले नाही? स्वागताध्यक्षीय भाषणात अध्यक्ष नेहरूंच्या जाहीर मताच्या विरोधात भूमिका घेण्याने अनौचित्याचा व विश्वासघाताचा प्रमाद घडला असे म्हणावे लागेल की नाही? हैदराबादच्या विभाजनाबद्दल स्वामीजींच्या भूमिकेत कट्टरतेतून उत्पन्न होणारा दृष्टीचा अदूरदर्शीपणा आणि तारतम्याला पोचणारा ढळ दिसत नाही का? संस्थानातील

अनुक्रमणिका

जनतेला स्वतःच्या मुक्ततेसाठी सबळ आणि निर्भय बनविण्याच्या आणि तेलंगणच्या जनतेला धीर देण्याच्या राजकारणाशी तुलना करताना भाषावार प्रांतरचनेचे राजकारण कमअस्सल आहे ही गोष्ट स्वामीजींच्या ध्यानी कशी व का आली नाही?

दोनशे वर्षांच्या आसफजाही राजवटीमुळे सरंजामशाहीच्या पायावर एक वैशिष्ट्यपूर्ण समाजजीवन व संस्कृती जन्मास आली होती हे पळशीकरांचे गृहीत बरोबर नाही. तसेच ही संस्कृती समाजातील सर्व वर्गांचा समावेश असणारी व एकात्म होती हे तर अजिबातच खरे नाही. सरंजामशाहीसुद्धा सर्व समाजाला कवेत घेणारी एकात्म संस्कृती निर्माण करू शकते. परंतु अशी संस्कृती हैदराबादेत निर्माण होऊ शकली नाही. सरंजामशाहीत समाजाचे विविध गट वेगवेगळ्या पायऱ्यांवर असतात. परंतु या सर्व गटांचे आपापसात दृढ संबंध असतात. राजाची राजवट या सर्व गटांच्या आधारावर उभी असते. अशा व्यवस्थेला स्वतःचे महत्त्व कायम राखूनही इतरांना सहिष्णुतेने वागविण्याचे मोठेपण असावे लागते. हैदराबादच्या राज्यकर्त्यांत ही मानसिकता नव्हती. ८५ टक्के हिंदूंना ११ टक्के नोकऱ्या आणि १३ टक्के मुस्लिमांना ८० टक्के नोकऱ्या. सर्व वरिष्ठ जागी केवळ मुस्लिमच; हिंदू अपवाद म्हणून एखाद-दुसरा. शिक्षण आणि राज्यकारभार या दोन्हींत लोकभाषांना अजिबात स्थान नाही आणि धार्मिक बाबतीत उघडउघड पक्षपात आणि जुलूम या गोष्टी एकात्म संस्कृती निर्माण करण्याला पोषक नव्हत्या. मुस्लिमांची मानसिकता अधिकाधिक कट्टर होण्याला राजसत्ता खतपाणी घालीत होती व शेवटच्या काळात सर्वसाधारण जनतेचे जीवित आणि वित्त संपूर्णपणे असुरक्षित होते. व्यवस्थेच्या कोणत्याही पायरीवर बहुसंख्य जनतेला सामावून घेण्यात आले नव्हते. सुशिक्षित मुस्लिमसुद्धा उदारमतवादाचा आणि सहिष्णुतेचा पुरस्कार करू शकत नव्हता. मुस्लिम हेच एक राष्ट्र आहे व बहुसंख्य हिंदू समाजाला वगळून अल्पसंख्य मुस्लिम राज्य करू शकतात या भ्रमात मुस्लिमांचे नेतृत्वच नव्हे तर सर्वसाधारण मुस्लिमही वाहवत गेले. हे चुकीचे आहे असे उघडपणे सांगण्याची हिंमत फारच थोड्या लोकांनी केली, पण ते अपवाद होते. मूळच्या संस्थानाबाहेरच्या असलेल्या सिराजुलहसन तिरमीजी-सारखा एखादा माणूस वगळला तर कोणीही मुस्लिम स्वातंत्र्य-लढ्यात सहभागी होऊ शकले नाहीत. गांधीजींच्यासारखे सामर्थ्यशाली नेतृत्व असतानासुद्धा भारतातील बहुसंख्य मुस्लिम स्वातंत्र्यलढ्यापासून दूर होते. काही मुस्लिम भारतीय स्वातंत्र्यलढ्यात सामील झाले. हैदराबाद आणि भारत यांच्या स्वातंत्र्यलढ्यांत एक मूलभूत फरक होता. भारताचा स्वातंत्र्यलढा हिंदू किंवा मुस्लिम नसलेल्या तिसऱ्याच एका म्हणजे ख्रिश्चनधर्मीय परकीय राजसत्तेविरुद्ध होता. हैदराबाद-मधील स्वातंत्र्यलढ्यात जुलूम करणारी सत्ता मुस्लिम होती. स्वातंत्र्यलढ्यात मुस्लिमांनी सामील होण्यास हा सर्वांत महत्त्वाचा अडथळा होता. धर्मगटाला राजकीय श्रेष्ठत्व मिळण्याचे प्रलोभन असते त्यावेळी असे गट एकात्म संस्कृतीत मिसळून जाणे अशक्य होते.

पोलीस कारवाईनंतर हैदराबादमधील मुस्लिम समाज-जीवन एकाएकी कोसळून पडले. स्वप्ने उद्ध्वस्त झाली. जे घडले ते युक्त होते, ते कधीतरी घडणारच होते हे समजून घेणे त्यांच्यासाठी अवघड गेले. त्यातल्या अनेकांना आपल्या दुर्दशेचे कारण आपल्याला भडकवणारे जातीयवादी नेते होते असे वाटण्याऐवजी आपली सत्ता नष्ट करण्यास स्वामीजी आणि त्यांचे सहकारी कारणीभूत आहेत असे वाटत होते. स्वातंत्र्यानंतर पहिल्या सार्वत्रिक निवडणुकीत बहुसंख्य मुस्लिमांनी काँग्रेसच्या विरोधात मतदान केले याचेही हेच कारण आहे. मुस्लिमांतील जो अभिजन वर्ग सत्तेत होता त्याला आपली पदे जाण्याचा धोका निर्माण झाला. अनेकांनी सत्तेचा गैरवापर करून अनन्वित जुलूम केले होते. त्यांना शासकीय व न्यायालयीन कारवाईला तोंड द्यावे लागत होते. खेड्यापाड्यांतील मुस्लिम समाज भेदरलेला होता. अशा काळात मुस्लिमांनी भूतकाळ विसरून समाजाच्या मूळ प्रवाहात सामील व्हावे असे आवाहन स्वामीजी आणि त्यांचे सहकारी करीत होते; संधिकाळात ज्यांना त्रास झाला त्यांची विचारपूस करीत होते. परंतु परस्परांच्या विरुद्ध मानसिकदृष्ट्या उभे राहिलेले दोन समाज हे चित्र एकाएकी बदलणे शक्य नव्हते.

याच काळात सत्तेच्या बदलानंतरही आपले स्थान कायम राहावे असा प्रयत्न अभिजन वर्गातील काही थोडे लोक करीत होते. त्यांनी स्वामीजींशी संबंध प्रस्थापित करण्याऐवजी थेट दिल्लीशी संबंध जोडणे पसंत केले. अली यावर जंगांचे पुनर्वसन हे याचे उत्तम उदाहरण आहे. मुस्लिमांना मूळ प्रवाहात सामील करून घ्यावे व त्यांना त्यांची गुणवत्ता

लक्षात घेऊन शासन आणि सामाजिक संस्थांत स्थाने द्यावीत यात काहीच चूक नव्हते. स्वामीजींचा अशा गोष्टींना पाठिंबा होता. परंतु हैदराबादची वेगळी संस्कृती आहे व तिचा पाया इस्लाम आणि उर्दू भाषा आहेत हे फार धोकादायक तत्त्वज्ञान होते. हैदराबादमधील उस्मानिया विद्यापीठाचे माध्यम स्वातंत्र्यानंतरच्या काळातसुद्धा उर्दूच राहावे असा प्रयत्न झाला ही फार गंभीर गोष्ट होती. हैदराबादी संस्कृती आणि हैदराबादी अस्मिता या नावाच्या काही धर्मबाह्य संकल्पना अस्तित्वातच नव्हत्या. पूर्वीच्याच तत्त्वज्ञानाला चढवलेला तो नवा मुलामा होता. जवाहरलाल नेहरूंनाही काही काळ हैदराबादी संस्कृतीची भुरळ पडली होती. स्वामीजी आणि त्यांच्या सहकाऱ्यांना त्यातील धोके माहीत होते. नेहरू दूर दिल्लीत होते.

लोकभाषा व लोकसंस्कृती आणि सर्वसामान्य जनतेचे हित अव्हेरून हैदराबादी संस्कृतीच्या भ्रमात अडकणे स्वामीजी आणि त्यांचे सहकारी यांना अमान्य होते. अगदी रामाचारी-काशीनाथराव वैद्यांसारख्या मवाळांपैकीसुद्धा कोणी स्वातंत्र्यानंतर हैदराबादी संस्कृतीचा पुरस्कार करीत नव्हते. कारण अशी संस्कृतीच अस्तित्वात नव्हती. केवळ मुस्लिम म्हणून कोणावर अन्याय करावा हे स्वामीजींना मान्य नव्हते. स्वातंत्र्यानंतर मुस्लिमांच्या अनेक सभांत स्वामीजींनी त्यांना मूळ प्रवाहात सामील होण्याचे आवाहन केले व त्यांना बरोबर घेण्याचाही प्रयत्न केला. परंतु सक्षम राजकीय कार्यकर्ते म्हणून जे काँग्रेसमध्ये येऊ शकतील असे मुस्लिमच फार थोडे होते. भूतकाळाने बहुतेकांना जखडून टाकले होते.

काँग्रेसच्या केंद्रीय नेतृत्वाचा भक्कम पाठिंबा स्वामीजींच्या नेतृत्वाला मिळाला नाही याचे पळशीकरांनी दिलेले पहिले कारण बरोबर आहे. स्थानिक कम्युनिस्टांना बरोबर घेण्याचा स्वामीजींच्या गटाचा आग्रह हा केंद्रीय नेतृत्वाला पसंत नव्हता. त्यामुळेच मवाळांचे फावले. हैदराबाद संस्थानच मोडीत काढण्याचा आग्रह नेहरूंना प्रारंभी पसंत नव्हता. स्वामीजींवर ते नाराजही झाले. परंतु त्यामुळे स्वामीजींना त्यांनी पाठिंबाच दिला नाही हे खरे नाही. १९४९-५० या काळात हैदराबादच्या राजकारणावरील देखरेख नेहरूंऐवजी वल्लभभाईंकडे गेली व त्यांनी स्वामीजी आणि गोविंदभाई यांना आपली धोरणे बदलण्याचा सल्ला दिला. परंतु तो त्यांना मान्य नव्हता. गोविंदभाईंचा गट बाहेर पडल्यावर स्वामीजींची संस्थानातल्या राजकारणातील शक्ती कमी झाली. मुसलमानांच्या हितसंबंधांची उपेक्षा स्वामीजींनी केली व त्यामुळे केंद्रीय नेतृत्वाचा पाठिंबा त्यांनी गमावला, हे म्हणणे बरोबर नाही.

मी चरित्रलेखन करीत असताना घटना आणि वस्तुस्थिती नुसत्या कालानुक्रमानुसारच मांडली असे नव्हे तर दोन घटनांतील संगती लक्षात यावी अशा रीतीने शक्यतो त्यांचा क्रमही ठेवला. अर्थात हे खरे आहे की, माझा भर मूल्यमापनावर नाही तर तो वस्तुस्थिती सांगण्याकडे आहे. पळशीकरांनी मी काही ठिकाणी मूल्यमापनात्मक अभिप्राय नोंदविले नाहीत असे म्हटले हे म्हणणे बरोबरच आहे. असेच मत इतरही काही मित्रांचे आहे. हा आक्षेप असेल तर तो मला मान्य आहे. अर्थात ती मी जाणीवपूर्वक निवडलेली पद्धत आहे.

आता पळशीकरांनी अपेक्षिलेल्या बाबींसंबंधीचे माझे अभिप्राय.

अ) स्वातंत्र्यानंतरच्या सुरुवातीच्या काळात जागतिक प्रतिक्रियांना नेहरूंचे नेतृत्व खूपच महत्त्व देत होते. काश्मीरचा प्रश्न संयुक्त राष्ट्रसंघाकडे नेण्याचे एक कारण तेही आहे. निखळ कायद्याचा विचार केला तर ब्रिटिशांची सत्ता संपल्यानंतर संस्थानांना स्वतंत्र दर्जा प्राप्त झाला होता. संस्थानांचे विलिनीकरण तेथील जनतेच्या इच्छेचे संस्थानिकांवरील दडपण, भारतीय सत्तेच्या सामर्थ्याचे संस्थानिकांवरील दडपण या सर्वांचा परिणाम होऊनच होऊ शकत होते. ज्यामुळे आपण एखाद्या संस्थानाविरुद्ध आक्रमण करून तो भूप्रदेश ताब्यात घेतला असे जगाला वाटेल, असे काही करण्याचे भारत सरकार टाळत होते. देशाची परिस्थिती गंभीर होती व हाताशी फारसे सैन्यही नव्हते. निजामाला पाकिस्तानात सामील होण्याचा पर्याय निदान कायद्याच्या परिभाषेत उपलब्ध होता. या सर्व घटकांमुळे हा प्रश्न शक्यतो सामोपचाराने सुटावा, अशी भारत सरकारची इच्छा होती.

आ) स्टेट काँग्रेसवर जहाल गटाचे प्रभुत्व प्रस्थापित झाल्यामुळे संस्थानातील हिंदू समाजातील काही महत्त्वाचे घटक किंवा समूह काँग्रेसपासून दुरावले असे समजता येत नाही. मवाळांची नेतृत्वशक्ती फार मर्यादित होती व तिचे सामर्थ्य स्वातंत्र्यापूर्वी निजामाचा अप्रत्यक्ष पाठिंबा व स्वातंत्र्यानंतर दिल्लीचा प्रत्यक्ष पाठिंबा यांवरच अवलंबून होते. स्वामीजींच्या नेतृत्वाची शक्ती १९५२ च्या सार्वत्रिक निवडणुकीच्या आसपास कमी झाली याचा जहाल-मवाळ मतभेदांशी फारसा संबंध नव्हता. राजकारणात जातीयवादाचा

प्रभाव वाढला हेच खरे कारण होते. स्वामीजींच्या जहाल काँग्रेसच्या विरोधात एखादी मवाळ शक्ती राजकारणात प्रभावी झाली असे घडलेले नाही.

इ) कायद्याने प्रस्थापित असलेल्या सरकारविरुद्ध निःशस्त्र प्रतिकार करता येतो. गुंडांच्या टोळ्यांविरुद्ध निःशस्त्र प्रतिकार अवघड असतो. रझाकारांच्या हातात शस्त्रे आली व त्यांच्या गुंडगिरीला शासनाचे प्रोत्साहन मिळाले तेव्हा जनतेतील हतबलता कमी करण्यासाठी मर्यादित प्रमाणात, तोही सर हद्दीच्या आजूबाजूला सशस्त्र प्रतिकाराचा मार्ग अवलंबिण्यात आला.

ई) ब्रिटिश सरकारशी सहकार्य करणाऱ्या मवाळांचेसुद्धा गांधीजींबरोबर स्नेहाचे संबंध होते. याचे कारण गांधीजी हे भारताचे स्वाभाविक व खरे नेते आहेत ही गोष्ट मवाळांनासुद्धा मनोमन मान्य होती. त्यांतील कित्येक लोक सनदशीर मार्गाने भारताला स्वातंत्र्य मिळेल अशी अपेक्षा धरून होते. ब्रिटिशांशी सहकार्य ही त्यांच्या दृष्टीने दोघांच्याही सोईची व तात्पुरती बाब होती. हे मवाळ व गांधीजींच्या नेतृत्वाखालील काँग्रेस यांचे अंतिम उद्दिष्ट एकमेकांपासून भिन्न नव्हते. हैदराबादमधील मवाळांच्या सत्ताकांक्षेच्या मार्गात स्वामीजी हा सर्वांत मोठा अडथळा होता. त्यामुळे त्यांचे स्वामीजींशी स्नेहसंबंध प्रस्थापित होणे अशक्य होते. स्वामीजींनी कृतिशील, जहाल मित्रांशी संबंध तोडून टाकले असते तरच असा स्नेह शक्य होता. मात्र असा संबंधविच्छेद स्वामीजींना मानवणारा नव्हता. मवाळांनी नंतर संस्थानात उदयास येत असलेल्या काँग्रेसमधील जमीनदार आणि जातीयवादी शक्तींशी हातमिळवणी केली.

उ) निजामाला पदच्युत करावे व हैदराबादचे भाषिक विभाजन करावे या मागण्या, हा स्वातंत्र्यलढ्याचाच स्वाभाविक परिपाक होता. काश्मीरमध्ये हरिसिंह भारत सरकारला चालला नाही. येथे निजाम केंद्रसरकारने चालवून घेतला. हैदराबाद संस्थान कायम राहणे ही भारताच्या राष्ट्रीय हिताच्या विरुद्ध गोष्ट होती आणि संस्थानांचे विभाजन व तेलगू, मराठी आणि कानडी भाग त्या त्या भाषिक राज्यात सामील होणे हे लोकांच्या स्वातंत्र्य कल्पनेचाच एक भाग होते. स्वामीजी जनतेची इच्छाच मांडत होते. कोणत्या वेळी कोणत्या शब्दांत ती मागणी मांडावी याबद्दल मतभेद असू शकतो. स्वागताध्यक्षीय भाषणात स्थानिक लोकांच्या अपेक्षा मांडण्याचा प्रघात आहे. त्यात स्वामीजींचे चुकले असे मला तरी वाटत नाही. नेहरूंनी त्याकडे अधिक उदारपणे पाहावयास हवे होते. हैदराबादच्या विभाजनाची चळवळ व भाषावार प्रांतरचनेचे राजकारण कमअस्सल होते असे मला वाटत नाही. एस.एम. जोशींसारख्या नेत्यांनी म्हणून भाषावार प्रांतरचनेच्या चळवळीत लक्ष घातले. भाषा हे राज्यकारभाराचे माध्यम असणे हे लोकांचा राज्यकारभारातील सहभाग प्रत्यक्षात येण्याच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचे असते. अर्थात स्वातंत्र्याची चळवळ किंवा तेलंगणच्या जनतेला निर्भय बनविण्याचा प्रयत्न या गोष्टी भाषिक चळवळीपेक्षा अधिक श्रेष्ठ आहेत हे मलाही मान्य आहे. स्वामीजींनीही हा विवेक ठेवला होता.

ऊ) समाजवादी नेत्यांनी स्वामीजींना आपलेसे केले नाही हे विधान अर्धसत्य आहे. राष्ट्रीय पातळीवरील जयप्रकाश नारायण, अच्युतराव पटवर्धन यांच्यासारखे नेते व महाराष्ट्राचे तत्कालीन समाजवादी नेतृत्व नानासाहेब गोरे व एस.एम. जोशी स्वामीजींना साथ देऊ इच्छित होते. परंतु महादेवसिंग, बिडप आणि त्यांचे संस्थानातील सहकारी यांचे हितसंबंध स्वामीजींच्या सहकाऱ्यांच्या कामगार चळवळींशी समांतर होते. स्वामीजींनी दोन समाजवाद्यांना स्टेट काँग्रेसच्या कार्यकारिणीवरसुद्धा घेतले. परंतु काँग्रेसच्या निवडणुकांत समाजवाद्यांनी, जयप्रकाशांनी विनंती करूनही, स्वामीजींना मदत केली नाही. संस्थानातल्या समाजवादी राजकारणाचे एक उदाहरण म्हणजे पहिल्या सार्वत्रिक निवडणुकीत जालना लोकसभा मतदारसंघातून समाजवादी पक्षाची उमेदवारी श्री. जोशी या गुजराती व्यापाऱ्याला देण्यात आली. हेच जोशी रझाकारांच्या काळात लायकअली मंत्रिमंडळात सामील झाले होते.

ए) अखिल भारतीय राजकारणाच्या मंचावर स्वामीजींचे नेतृत्व वाढविण्यात नेहरू-पटेलांनी का पुढाकार घेतला नाही? असा पळशीकरांचा प्रश्न आहे. एक तर वल्लभभाईंना जहाल-मवाळ मतभेदाची सोडवणूकच करीत बसावी लागली व नंतर फारसे आयुष्यच लाभले नाही. १९५० च्या डिसेंबरमध्ये वल्लभभाईंचे निधन झाले. जवाहरलाल नेहरूंनी स्वामीजीच काय पण त्यांना साथ देणाऱ्या कोणत्याही पुरोगामी नेत्याला जाणीवपूर्वक अखिल भारतीय रंगमंचावर आणण्याचा स्वातंत्र्यानंतर प्रयत्न केलेला दिसत नाही. आपल्या विचारांचा एक गट भारतीय नेतृत्वात मजबूत करावा ही व्यावहारिकता नेहरूंना जाणवलेली दिसत नाही.

श्री. विश्वास दांडेकर यांनी आपल्या लेखात मुल्की हैदराबादी अशी काही निराळी अस्मिता संस्थानात नव्हती, हैदराबादचे विभाजन ही जनतेची इच्छा आणि काँग्रेसचे घोषित धोरण यांच्याशी सुसंगत गोष्ट होती, इत्यादी मते नोंदविलेली आहेत. ही मते मलाही मान्य असल्यामुळे त्याबद्दल पुन्हा उल्लेख करण्याची गरज नाही. सशस्त्र लढ्याचा मार्ग का अवलंबिला गेला? याबद्दल मला जाणवलेले कारण मी वर दिले आहेच. १९७२ साली भारतीय स्वातंत्र्याची रजत जयंती साजरी झाली. त्या वेळी सरकारने ज्येष्ठ स्वातंत्र्य-सैनिकांचा दिल्लीत ताम्रपट देऊन सत्कार केला. त्या वेळी काही नेत्यांनी सशस्त्र लढ्यात भाग घेण्याचे कबूल करणे म्हणजे स्वतःविरुद्ध पुरावा निर्माण करणे होईल, म्हणून या कार्यक्रमाला जाण्यास अगोदर नकार दिला असे दांडेकरांनी म्हटले आहे. गोविंदभाईंनी अगोदर या सत्कारास जाण्यास नकार दिला त्याचे कारण वेगळे आहे. १९७२ पर्यंत भारत सरकारची अधिकृत भूमिका हैदराबादचा लढा हा भारतीय स्वातंत्र्यलढ्याचा भाग नाही अशी होती. हैदराबादचा लढा फक्त भारतात सामील होण्याचा लढा आहे. तो भारतीय स्वातंत्र्यलढा नव्हे असे सरकारचे मत होते. १९७२ सालीच इंदिरा गांधी हैदराबादला आल्या होत्या. त्यांच्याबरोबर एक मंत्रीही होते. (बहुधा के.सी. पंत.) भारत सरकारची हैदराबाद लढ्यासंबंधीची भूमिका कळल्यामुळे संस्थानातील स्वातंत्र्यसैनिक संतप्त झाले होते. त्यांनी हैदराबादेतच एक बैठक घेतली. त्यात पंडित नरेन्द्रजी, उमेतुल केशवराव प्रभृतींनी कडक भाषणे करून सरकारच्या भूमिकेचा निषेध केला. या बैठकीचे वृत्त हैदराबादेतच असलेल्या इंदिराजींना कळाले. त्यांनी तेथल्या तेथे निर्णय घेतला की, हैदराबादचा स्वातंत्र्यलढा हा भारतीय स्वातंत्र्यलढ्याचाच एक भाग आहे असे सरकार मानील. त्यानंतर गोविंदभाई वगैरे दिल्लीच्या समारंभासाठी गेले. सत्काराला न जाण्याच्या प्रारंभीच्या भूमिकेचा सशस्त्र लढ्याशी संबंध नाही.

सशस्त्र लढ्यात भाग घेतलेला सिद्ध झाला तर आपल्यावर खटले होतील अशी भीती पहिले एक-दोन वर्षे होती. त्यामुळे काही घटनांचे तपशील देणे टाळण्यात आले. ही भीती पुढे राहिली नाही. मात्र सत्याग्रह आंदोलनाचा इतिहास लिहिण्यापेक्षा सशस्त्र लढ्याचा इतिहास लिहिणे अवघड असते, कारण अधिकृत तपशील आणि नोंदी उपलब्ध नसतात. या लढ्याशी संबंधित असलेल्या लोकांत लेखक कमी होते. त्यांतील अनंत भालेरावांनी शक्यतो विश्वसनीय तपशील जमा करून आपल्या पुस्तकात या लढ्याला न्याय देण्याचा प्रयत्न केला.

दांडेकरांच्या पत्राला उत्तर देत पळशीकरांनी एक नवाच मुद्दा उपस्थित केला आहे. पोलिस कारवाईच्या नंतर हैदराबाद राज्यात झालेल्या हिंसाचाराबद्दलचा तो मुद्दा आहे. रझाकारांनी हिंदू समाजावर अनन्वित अत्याचार केले. ज्यांनी या अत्याचाराविरुद्ध सल्ला दिला त्या शोएबुल्लाखानसारख्या मुस्लिमालाही त्यांनी सोडले नाही व सर्वसामान्य मुस्लिम समाजाने केवळ बघ्याची भूमिका घेतली. याचा परिणाम म्हणून पोलिस कारवाईच्या नंतरच्या दोन-तीन दिवसांत अनेक ठिकाणी हिंसा झाली. काही गावांत लुटालूटही झाली. परंतु या सर्वांचे प्रमाण मुद्दाम फुगवून सांगण्याचाही प्रयत्न झाला. माझ्या पुस्तकात पृष्ठ २८१ ते २८५ वर याची चर्चा आहे. ५० हजार किंवा २ लाख व्यक्तींची हत्या झाली हे नुराणींनी उद्धृत केलेले अंदाज नुसते चुकीचेच नव्हे तर बेजबाबदार आहेत. पोलिस कारवाईपूर्वी ज्यांनी आपापल्या गावात खूपच जुलूम केले होते अशा व्यक्तींचा सूडही घेण्यात आला. काहीजणांची हत्या झाली हे खरे आहे. परंतु कायद्याचे राज्य प्रस्थापित होण्याच्या अगोदर दोन-तीन दिवसांतच हे प्रकार घडले. तदनंतर हे थांबले.

ज्या सुंदरलाल समितीच्या (ज्यात इतर दोन सदस्य मुस्लिम होते) अहवालाचा उल्लेख माझ्या पुस्तकात मी केला आहे तो अहवालसुद्धा नुराणींनी व्यक्त केल्यासारखे अंदाज देत नाही. मुस्लिमांच्या जीवितहत्येच्या संदर्भात प्रत्यक्ष पोलिस कारवाई चालू असताना किंवा सैन्याच्या हातात गावे असताना झालेल्या हत्त्यांचीही संख्या समाविष्ट केलेली असते. पोलिस कारवाईनंतर काहीच घडले नाही व सर्व शांत होते असे मला म्हणावयाचे नाही. परंतु घटना विकृत करणे किंवा त्या अतिरंजित करणे हा मार्ग मुस्लिम लेखकांनी हाताळलेला दिसतो. अगदी सुंदरलाल समितीनेसुद्धा स्टेट काँग्रेसने पुनर्वसनासाठी व जेथे लूट झाली तेथे लुटीचा ऐवज परत मिळविण्यासाठी जे प्रयत्न केले त्याची नोंद घेतली आहे. स्वामीजींनी जेथे अधिक हिंसा झाली त्या सर्व ठिकाणी आपले प्रतिनिधी कार्यकर्ते पाठविले. लोकांना धीर दिला व त्यांच्या पुनर्वसनासाठी प्रयत्न केले. सर्वसामान्य मुसलमान समाज आणि मुस्लिमेतर नेते व कार्यकर्ते यांच्यात जी दरी मुस्लिम धर्मांध नेतृत्वाने निर्माण केली होती त्यामुळे त्या दोघांचा

फारसा संवादच नव्हता. पोलिस कारवाई होऊन निजामी राज्याचे विसर्जन झाल्यामुळे आपले राजकीय व सामाजिक वर्चस्व नष्ट झाले याबद्दल मुस्लिम समाज आपल्याला भडकवणाऱ्या बहादुरयारजंग किंवा कासीम रझवी यांना जबाबदार धरण्याऐवजी आपले राज्य बुडविणारे म्हणून काँग्रेसलाच दोषी मानत होते. पोलिस कारवाईनंतर तावडतोब स्वामीजी आणि त्यांच्या कार्यकर्त्यांनी संस्थानभर दौरे केले. लोकांना कायदा हातात न घेण्यास सांगितले व मुस्लिमांची गाऱ्हाणी ऐकली. पुनर्वसनासाठी तातडीने पावले उचलण्याचे प्रयत्न केले.

स्वामीजींनी कृतिशील राजकारणातून निवृत्ती घेऊन एखाद्या प्रश्नाला लगेच वाहून घ्यायला पाहिजे होते असे पळशीकरांचे मत आहे. त्याबद्दल माझे मत नोंदवण्याचे कारण नाही. परंतु स्वातंत्र्यानंतर सत्तेची फळे सर्वसामान्य जनतेला मिळू नयेत यासाठी जुन्या सरंजामवादी राजवटीचे रखवालदार आणि नवे हितसंबंधी यांची हातमिळवणी चालू होती. त्या काळात स्वामीजींनी कृतिशील राजकारण सोडून देणे काहींना पलायनवादी वाटले असते.

हैदराबादच्या तिन्ही भाषिक विभागांची आपापल्या भाषिक बहुसंख्य प्रांतात जाण्याची धडपड हा त्यांच्या स्वातंत्र्येच्छेचा अविभाज्य घटक होता. पंढरपूर, देहू, आळंदी, मुंबई आणि पुणे यांच्याविषयी मराठवाड्यातील लोकांना जी आत्मीयता होती तिच्यापोटीसुद्धा त्यांना स्वातंत्र्य हवे होते. भाषिक राज्ये चालविली कशी गेली हा भाग निराळा आहे. परंतु भाषिक राज्य हा महत्त्वाचा मुद्दा आहे असे स्वामीजींना वाटले यात मला तरी काही गैर दिसत नाही. भाषिक राज्याचा प्रश्न महत्त्वाचा आहे व महाराष्ट्रावर त्यात अन्याय होता कामा नये हे राजकीय वादापासून लांब राहणाऱ्या विनोबा, जयप्रकाशांनासुद्धा मान्य होते व ते प्रसिद्धीपासून दूर राहून त्यांच्या पद्धतीनुसार त्यासाठी प्रयत्नही करीत होते.

– *नरेंद्र चपळगावकर*

१●

२. पंडित नेहरूंचे व्यक्तिमत्व

श्री. नरेंद्र चपळगावकरांच्या *कर्मयोगी संन्यासी* या पुस्तकातील परिक्षणासंदर्भात (नोव्हेंबर २०००) श्री. पळशीकरांचा प्रतिसाद (मे २००१) वाचल्यावर त्याबाबत थोडेसे.

१) १९५३ साली काँग्रेसच्या अधिवेशनात हैदराबाद संस्थानाचे विभाजन भाषिक अंगाने करावे हा विचार पंडित नेहरूंना आधी कल्पना न देता स्वामीजींनी स्वागताध्यक्ष म्हणून आग्रहाने मांडला. यामुळे '.... नेहरूंना मात्र विश्वासघाताचा धक्का बसला असावा' असे श्री. पळशीकरांनी म्हटले आहे. प्रतिसादामध्ये देखील त्यांनी 'नेहरूंना काय वाटले असेल, या विषयी अंदाज', 'स्वामीजींनी आपण टाकलेल्या विश्वासाचा घात केला असे नेहरूंना वाटले असावे' यावर भर दिला आहे. मूळ परीक्षणात मात्र या मुद्याचा शेवट करताना – 'पण यात अनौचित्याचा व विश्वासघाताचा प्रमाद घडला असेही म्हणावे लागते' असा निवाडा केला आहे, असो. 'स्वामीजी विश्वासघातकी पुरुष होते असा निवाडा केलेला नाही' या त्यांच्या मे २००१ मधल्या विधानानंतर हा मुद्दा संपला असे समजायला हवे.

२) या 'विश्वासघात' संदर्भात, प्रतिसादात त्यांनी असे म्हटले आहे की, 'स्वामीजींनी घेतलेल्या भूमिका, अंगिकारलेली धोरणे यांची टीकाटिप्पणी आणि व्यक्तिचा निवाडा यांत फरक केला पाहिजे.' हाच न्याय पंडित नेहरूंमध्ये "एक 'कर्झन' दडलेला होता, हा 'कर्झन' काही वेळा उसळी मारून प्रकट होत असे" या माझ्या विधानालाही लागू करायला मात्र श्री. पळशीकर तयार दिसत नाहीत, या दडलेल्या 'कर्झन'चा उल्लेख करण्याआधी माझ्या पत्रांत "पंडित नेहरूंच्या लोकशाही-वादी, उदारमतवादी, प्रागतिक, विज्ञाननिष्ठ, प्रत्येक प्रश्नांत अनेक घरासुद्धा पाहणाऱ्या... अशा बहुपदरी व्यक्तिमत्वात" असा स्पष्ट उल्लेख असूनही एखादी व्यक्ती 'कर्झन' असणे आणि व्यक्तिमत्वात मधूनच उसळी मारणारा 'कर्झन' दडलेला असणे या दोन स्वतंत्र गोष्टी आहेत – ज्याप्रमाणे एखाद्या व्यक्तीची एखादी कृती कुणाला विश्वास-घाताची वाटणे आणि ती व्यक्तिच विश्वासघातकी होती असे म्हणणे.

पंतप्रधान बनण्यासाठी पक्षांतर्गत राजकारण नेहरू खेळले नाहीत हे मान्यच असायला हवे. गांधीजींच्या नेतृत्वाखाली काँग्रेसच्या वरिष्ठ नेतृत्वाने हा निर्णय, पूर्ण स्वातंत्र्याची

मागणी करणाऱ्या लाहोर काँग्रेसच्या थोडा आधी घेतली असावा असे या फार महत्त्वाच्या अधिवेशनाचे अध्यक्षपद त्यांना देण्यात आले यावरून वाटते. इथे आणखी एक गोष्ट जाणवते जी राजकीय वस्तुस्थितीशी निगडीत आहे. स्वतंत्र भारताचा पहिला पंतप्रधान हा हिंदी भाषिक पट्ट्यातला, इतर प्रांतात प्रभाव असलेला, आंतरराष्ट्रीय पातळीवर ज्ञात असलेलाच होऊ शकत होता. पंडितजींकडे हे सारे होते. शिवाय वय, प्रकृती या बाबीही त्यांना अनुकूल होत्या.

'मते ठाम असणे आणि काही वेळा आग्रही स्वरुपात ती प्रकट होणे' यावरून नेहरूंमध्ये 'दडलेला, मधूनच उसळी मारणारा' असा 'कर्झन' होता असा निष्कर्ष काढलेला नाही. सत्तेच्या संदर्भात त्यांनी १९३६ साली (वा, त्या सुमारास, बहुधा १९३५) जे स्वतःचे व्यक्तिचित्र टोपणनावाने प्रसिद्ध केले त्यावरून (तो लेख मी वाचलेला आहे) "अशी व्यक्ती 'कर्झन' बनू शकत नाही, लोकशाही सभ्यता नेहरूंच्या व्यक्तित्वात भिनलेली होती" असे विधान हे व्यक्तिमत्व १९३५-३६ पासून गोठलेलेच राहिले असे ध्वनित करणारे होईल. पंडित नेहरू लोकशाही सभ्यता पचवलेले होते याबद्दल शंका नाही. शिवाय, ते 'कर्झन' बनले होते असे मूळ विधानही नाही. एक 'कर्झन' मधूनच उसळी मारणारा दडलेला होता असे मी म्हटले त्याची काही उदाहरणे नोंदवणे भाग आहे.

उदाहरणे अनेक देता येतील. चीन-भारत सीमारेषेबाबतचा घोळ हे यातील एक प्रमुख उदाहरण आहे. त्या तपशिलात इथे जात नाही, कारण प्रकरण फार विस्तृत आहे.

१) १९५७ साली (वा त्या आसपास) सीमेवर होत असलेल्या चीनच्या हालचालींसंदर्भात भूदलप्रमुखांनी काही नव्या माहितीच्या आधारे पंतप्रधानांशी चर्चेचा प्रयत्न केला. 'चीन हा विषय तुमच्या अखत्यारीतला नाही, त्या संबंधात तुम्ही काळजी करू नका. तुम्ही फक्त पाकिस्तानकडे लक्ष द्या. तुम्हाला चीनशिवाय काही दिसत नाही.' अशा अर्थाचे उत्तर नेहरूंनी दिले, चर्चा होऊ दिली नाही. हजारो मैलांची विवाद्य सीमा तापत असता भूसेनेच्या प्रमुखासोबत चर्चेलाही (गुप्त) नकार देणे यातून काय दिसते हे निराळे नोंदवायला नको.

(२) श्री. ब्रिजमोहन कौल यांना लेफ्टनंट जनरल या पदावर बढती देताना दोन सक्षम अधिकाऱ्यांना जाणीवपूर्वक डावलण्यात आले. यातले एक अधिकारी १९४८च्या काश्मीर युद्धात गाजलेले. त्यांच्या नेतृत्वामुळेच आधी विमानतळ व नंतर श्रीनगर वाचले आणि शिरलेल्या टोळ्यांच्या पिछेहाटीला सुरुवात झाली. निर्णयप्रक्रिया डावलून, तितकी वरिष्ठता-अनुभव नसताना श्री. कौल यांना बढती देणे यात त्यांचा भूदलप्रमुख होण्याच्या मार्गावरील एक झेप असा अर्थ आहे. समरांगणावर जायला नको, तिथे हालअपेष्टा असतात, जिवावर बेतू शकते म्हणून संधी असूनही ती टाळण्यासाठी लढावू तुकडीच्या ऐवजी प्रथम रसद पुरवठा आणि नंतर जनसंपर्क अशा खात्यांत बदली मागून घेणारा हा अधिकारी. १९४८ (हैदराबाद), १९६१ (गोवा) या दोन्ही कारवाईंमध्ये श्री. कौल नियुक्त असलेल्या तुकड्यांचा काहीही संबंध नव्हता. तरीही पंडितजींच्या जवळीकीचा फायदा उठवत ते तिथे नाक खुपसायला गेले. चॅनेल ऑफ कमांड याला सैन्यशिस्तीत, सैन्याच्या नीतिधैर्याला अफाट महत्त्व आहे. या दोन्ही प्रसंगी ही शिस्त जाणीवपूर्वक मोडली. कोरियात गेलेल्या शांतिसेनेत कौल यांचा समावेश, आपल्या वरिष्ठांबद्दल त्यांनी गुप्त अहवाल सरळ पंडितजींकडे पाठवावेत यासाठी करण्यात आला. याचे सविस्तर विवरण ले.ज. (कै.) थोरातांच्या आठवणींमध्ये नमूद केले आहे. वरील सर्व बाबींमुळे, विशेषतः डावलेले अधिकारी पूर्णपणे लायक असतानाही त्यांना बाजूला सारून कौल यांना बढती देणे या कृतीचे पडसाद संसदेत उमटले. तिथे शासनाची बाजू मांडताना पंडितजींनी संसदेची दिशाभूल केली हे उपलब्ध माहितीवरून स्पष्ट आहे. फार तपशिलात न जाता पुढील माहिती पुरेशी वाटावी. शासनाचा निर्णय योग्य कसा आहे हे सांगताना पंतप्रधानांनी असे म्हटले की, डावललेल्या अधिकाऱ्यांना सैन्याच्या एका विशिष्ट प्रकारच्या तुकडीचे नेतृत्व करण्याचा अनुभव नव्हता, जो श्री. कौल यांना होता, सबब निर्णय योग्य. यात खरी गोष्ट अशी की, १५ ऑगस्ट १९४७ ते १९५० या काळात क्रमाने सर्व ब्रिटिश अधिकारी भारतीय भूसेना सोडून मायदेशी परतले. भारतीय सेनादलांत अधिकारी पातळीवर भारतीयांना प्रवेश मिळाला तो पहिल्या महायुद्धानंतर. साहजिक, भारतीय अधिकारी उच्चपदांवर पोचले नव्हते. ब्रिटिश अधिकारी जलदगतीने परतत असल्याने उच्चपदांवर पोकळी निर्माण होऊ लागली. ती भरून काढण्यासाठी निम्नस्तरांवरच्या भारतीय अधिकाऱ्यांना जलदगतीने पदोन्नती देणे आवश्यक ठरले व तसे करण्यातही येत होते. ८-१० अधिकाऱ्यांना तशा विशिष्ट प्रकारच्या तुकडीचे नेतृत्व करण्याचा अनुभव नसतानाही

अनुक्रमणिका

लेफ्टनंट जनरलपदावर पदोन्नती मिळाली. त्यांत भारताचे पहिले सरसेनापती (पुढे फिल्ड मार्शल) जनरल करिअप्पा हेही आहेत. तेव्हां ही माहिती संसदेपासून मात्र दडवण्यांत आली.

सैन्यदले व शासन यांत नागरी (सिव्हिल) सत्तेची सर्वोच्चता म्हणजे काय यावर श्री. कृष्ण मेनन यांनी केलेले भाष्य प्रसिद्ध आहे. ते असे : "सैन्याने धोरण ठरवण्यात दखल देणे चुकीचे आहे. त्यांचे काम लढाई-युद्ध यातले डावपेच ठरवण्याचे आहे. सैन्याचे नियोजन, तत्संबंधी बाबी या शासनाच्याच अधिकारक्षेत्रांत राहिल्या पाहिजेत आणि शासनातही हे निर्णय मुख्यतः 'अर्थ' या घटकावर अवलंबून असतात... अमूक सैन्यतुकडी इथे अगर तिथे ठेवा/पाठवा हे ठरवणे शासनाचे काम नाही. पण पाकिस्तानवर हल्ला करायचा का नाही हे ठरवणे मात्र शासनाच्या प्रभुसत्तेचा भाग आहे. सैन्यदलांतील अंतर्गत बाबी या केवळ लष्करी दक्षतेचा भाग आहे. मात्र धोरणात्मक निर्णय हे राजकीय दिशा, कल यांवर आधारून ठरवावे लागतात." कुठल्याही लोकशाही व्यवस्थेत ही व्याख्या आदर्श मानली जाते. प्रश्न त्यानुसार वर्तन करण्याचा असतो. 'फायडॅलिटी अँड ऑनर' या शीर्षकाचे भारतीय भूदलाचा १७व्या शतकापासूनचा इतिहास ग्रथित करणारे (नव्या आवृत्तीत पोखरण २ नंतरची परिस्थिती समाविष्ट आहे) त्या क्षेत्रातले मान्यताप्राप्त पुस्तक जनरल (निवृत्त) एस.एल. मेंझिस यांचे आहे. "वरील भाष्यावर टिप्पणी करताना लेखक म्हणतो, 'वरील आदर्श सैन्यदल स्वातंत्र्याआधी आणि नंतरही पाळत होतेच. त्यामुळे ते मुद्दाम अधोरेखित करणे खरे तर आवश्यक नव्हते. पण १९६२च्या प्रसंगात युद्धाला सुरुवात होण्यापूर्वी मेनन व नेहरु अगदी लहान म्हणजे कंपनी/प्लॅटून अशा तुकड्यांच्या बाबतीतही सातत्याने हस्तक्षेप करत असत. प्रत्यक्ष युद्धाला तोंड फुटल्यावर हा हस्तक्षेप सुरूच राहिला, फक्त तो ब्रिगेड/बटालियन या स्तरावर गेला. १९६५ साली धोरणात्मक निर्णय झाल्यावर अंमल-बजावणीत शास्त्री-चव्हाण यांनी कधीही दखल दिली नाही. सहजच, मेनन यांनी दिलेली आदर्श व्याख्या शास्त्री-चव्हाणांनी संपूर्णपणे राबवली; पण हे नेहरू-मेनन यांचेबाबत म्हणता येत नाही." (भाषांतर माझे)

जनरल थिमय्यांचे राजीनामाप्रकरण ज्या पद्धतीने नेहरुंनी हाताळले तो उत्तम राजकीय डावपेचाचा नमूना म्हणून सांगता येईल; उत्तम लोकशाहीचे उदाहरण म्हणून नव्हे.

केरळमधले निर्वाचित सरकार ३५६ कलमाचा वापर (प्रथम?) करून पाडणे, अक्साईचीन संबंधातली माहिती प्रत्यक्ष संसदेपासून वर्षानुवर्षे दडवणे अशी आणखीही उदाहरणे आहेत. 'खेदाने, नाईलाजाने, पक्षांतर्गत मागणीचा दबाव लक्षांत घेऊन' त्यांनी स्वतःचा विरोध बाजूला सारून भाषावार प्रांत होऊ दिली हे खरे; पण हा न्याय महाराष्ट्र-गुजरातला लावताना मात्र हात आखडता घेतला.

"दडलेला, मधूनच उसळी मारणारा 'कर्झन' " समजण्या-साठी इतकी उदाहरणे पुरेशी व्हावीत. पण खरा मुद्दा तो नाही. भारतापेक्षा लोकशाही व्यवस्था-सभ्यता जास्त मुरलेल्या देशांमधल्या लोकोत्तर नेत्यांमध्येही असा "दडलेला, मधूनच उसळी मारणारा 'कर्झन' " दिसतो. अनेक नावे/उदाहरणे सांगता येतील. पण स्थलाअभावी त्या तपशीलात शिरत नाही. अशा अंतरंगी दडलेल्या 'कर्झन'विना हे सर्व नेते – नेहरू धरून – फार मोठे लोकोत्तर कार्य करू शकले असते का, असाही प्रश्न विचारता येतो. हे हुकुमशाहीचे समर्थन नाही. लोकशाही सभ्यता जाणीवपूर्वक जोपासलेल्या नेतृत्वालाही एका बाजूला अथांग मनोव्यापाराच्या मर्यादा असतात तर दुसरीकडे निर्णय व कृती या स्तरांवर चर्चा-यंत्रणा, प्रक्रिया एका मर्यादेपर्यंत गेल्यावर ठासून निर्णय घेणे भाग असते. अशा वेळी कुठे, नको तिथे अन्यायही होऊ शकतो. यात पंडितजींमध्ये लोकशाही सभ्यता भिनलेले असणे-नसणे हा वादाचा मुद्दा नाही. त्यांचा प्रामाणिक लोकशाहीवादी प्रवास सर्वमान्य आहे.

पंडितजींना आकृष्ट केलेल्या, तथाकथित 'मुल्की हैदराबादी' संस्कृतीला मूळ परीक्षणांत श्री. पळशीकरांनी अस्मितेच्या पातळीवर निर्देशले आहे. तर मे २००१च्या प्रतिसादात हा मुद्दा "खेड्यापाड्यातले हिंदू व मुसलमान एका सामाजिक, एकात्म समरस समाज व संस्कृतीत नांदत होते" अशा स्वरुपांत आला आहे. असे खेड्यापाड्याच्या पातळीवर एकत्र नांदणे हे केवळ हैदराबादचे वैशिष्ट्य नव्हे. संस्थाने व ब्रिटिश भारत यांत असंख्य ठिकाणी असे एकत्र नांदणे दाखवता येते. याला एक निराळी अस्मिता म्हणता येत नाही.

बडोदा संस्थानच्या मी दिलेल्या उदाहरणाचा उल्लेख करताना आपल्या प्रतिसादांत श्री. पळशीकरांनी संदर्भच बदलून टाकला आहे. प्रश्न असा होता की, श्री. पळशीकरांनी

निर्देशलेली निराळी अशी (तथाकथित) मुल्की हैदराबादी अस्मिता खरोखर होती असे क्षणभर चर्चेत गृहीत धरले तर, मग वडोदा, कोल्हापूर, इंदूर, ग्वालियर, औंध (नामावली वाढवता येईल) अशा संस्थानांना शिक्षण, विनामूल्य स्त्रीशिक्षण, लोकभाषेत कारभार, सहकार, औद्योगीकरण, कलांचे विकास, ग्रंथालये... अशा प्रत्यक्ष राबवल्या जाणाऱ्या कार्यक्रमांवर आधारित अस्मिता होती आणि हे सर्व घटक 'मुल्की हैदराबादी'च्या तथाकथित घटकांपेक्षा जास्त पटीने लोकाभिमुख होते. जर हैदराबादचा अपवाद करायचा तर मग याही संस्थानांची 'अस्मिता जपत, त्यांची कदर करत' अशी संस्थाने प्रांतांमध्ये विसर्जित न करता टिकवण्याचा विचार/प्रयत्न पंडितजींच्या मनात/कृतीत का आला नाही? याही संस्थानांमध्ये खेड्यापाड्यात हिंदू-मुस्लिम जनता निवांत एकत्रपणे नांदत होतीच. असे करणे इष्ट नाही, ही साखळी ठेवणे शक्य नाही, संस्थाने विलीन झाल्यावर त्या त्या भागातल्या प्रांतांमध्ये विसर्जित होणे हेच रास्त, हा विचार स्वातंत्र्याच्या आधीपासून केला गेला होता. फार हिरीरीने हा मुद्दा स्वतः नेहरूंनीच अनेक वेळा मांडला आहे. त्यामुळे फक्त हैदराबादचा अपवाद करण्याचा विचार हा एक लहर, म्हणून दडलेल्या 'कर्झन'ने उसळी मारणे यापलीकडे विचारणीय नाही.

"संस्थान विलीन झाल्यावर त्याचे विभाजन करावे की नाही या बाबतीत मुस्लिम अभिजनवर्गाचाच नव्हे तर मुस्लिम बहुजनांचाही विचार घेण्याचे कारण नाही" असा भूमिकेचा विस्तार झाल्याचे श्री. पळशीकर म्हणतात. संस्थानांचे विसर्जन/भाषावर प्रांतरचना हे कृतीच्या पातळीवर (विचार फार आधीपासूनचा) उतरले ते प्रौढ मताधिकार, त्यावर आधारलेल्या लोकशाही राज्यव्यवस्थेत. गटागटांना नकाराधिकार देणे अशा गोष्टी त्या कालखंडात शक्य नव्हत्या.

पोलीसकारवाई संपल्यानंतर घडलेल्या घटनांच्या संदर्भात श्री. पळशीकरांनी विनोबांच्या मराठवाडा दौऱ्याचा उल्लेख केला आहे. स्वामीजींच्या महात्मा गांधींशी असलेल्या, संबंधांच्या पार्श्वभूमीवर हा मुद्दा आला असल्याने आता गांधीजी तर हयात नाहीत मग विनोबा अशी साखळी सूचित होते. गांधीजी हयात असताना स्वामीजी-विनोबा संबंध कितपत घनिष्ट होते, मराठवाड्याच्या जनमानसात त्या काळी विनोबांचे स्थान काय, सूड भावनेने पेटून स्थानिक पातळीवर मुसलमानांवर जो हिंसाचार झाला त्या आधी रझाकारांनी हिंदू प्रजेवर जेव्हा अत्याचार केले त्यावेळी जनतेला धीर देण्यासाठी विनोबांना मराठवाड्यात जावेसे का वाटले नाही असे प्रश्न संभवतात.

स्वामीजींनी विलीनीकरणानंतर काय करायला हवे होते हा प्रश्न 'जरतारी' आहे. संस्थानांचे विभाजन व संयुक्त महाराष्ट्र निर्मिती यांना अगक्रम देणे फारसे गौरवास्पद नाही, असे श्री. पळशीकर म्हणतात. हे मत मांडण्याचा त्यांचा लोकशाही अधिकार मान्यच करायला हवा. इत्तेहादूल मुस्लमीन (रझाकार संघटना) निजामाच्या नियंत्रणाबाहेर जाऊन इतर सर्व पर्याय त्यांनी नष्ट केले (भस्मासूर) हे श्री. नुराणींचे मत आहे. हैदराबाद विषयावरचे खूपसे लिखाण पाहिल्यावर मात्र हे खरे वाटत नाही. तो एक उभा केलेला प्राणी होता, अखेरपर्यंत तो निजामाच्या अंकुशाखालीच राहिला असा इतिहासाचा निर्णय जाणवतो.

– *विश्वास दांडेकर*

●●

अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका

हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संस्थेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका